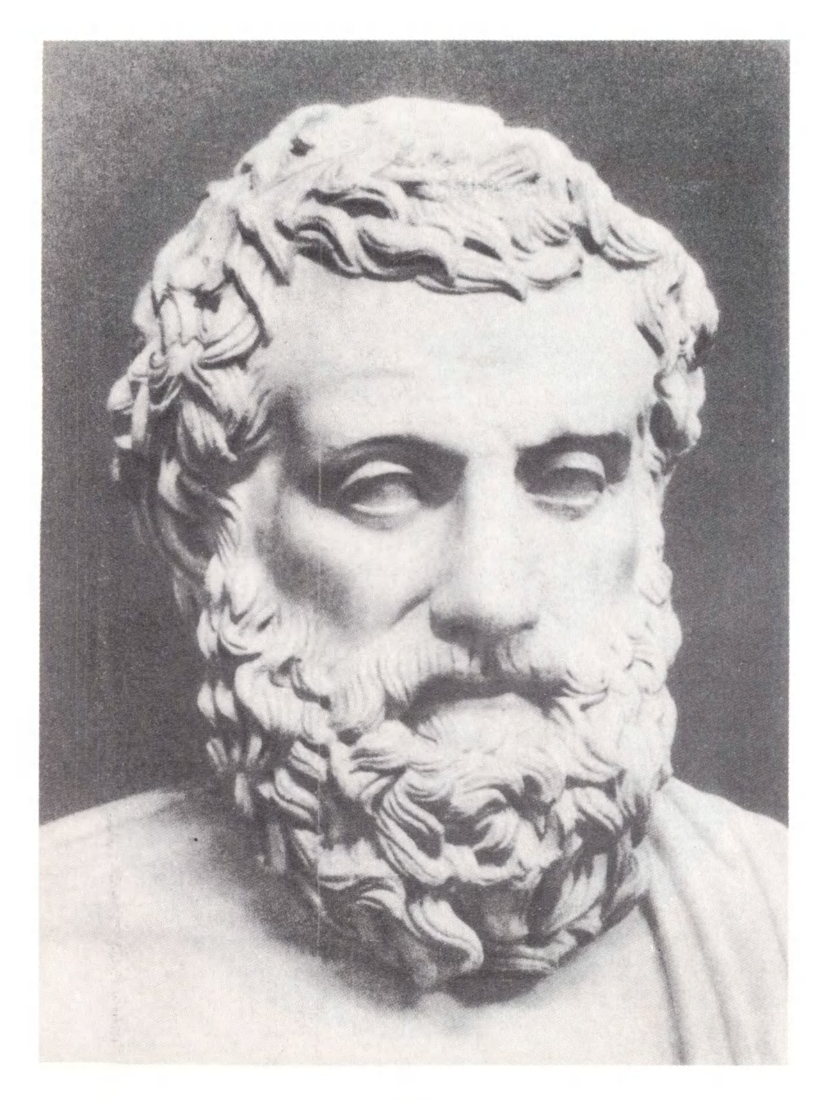
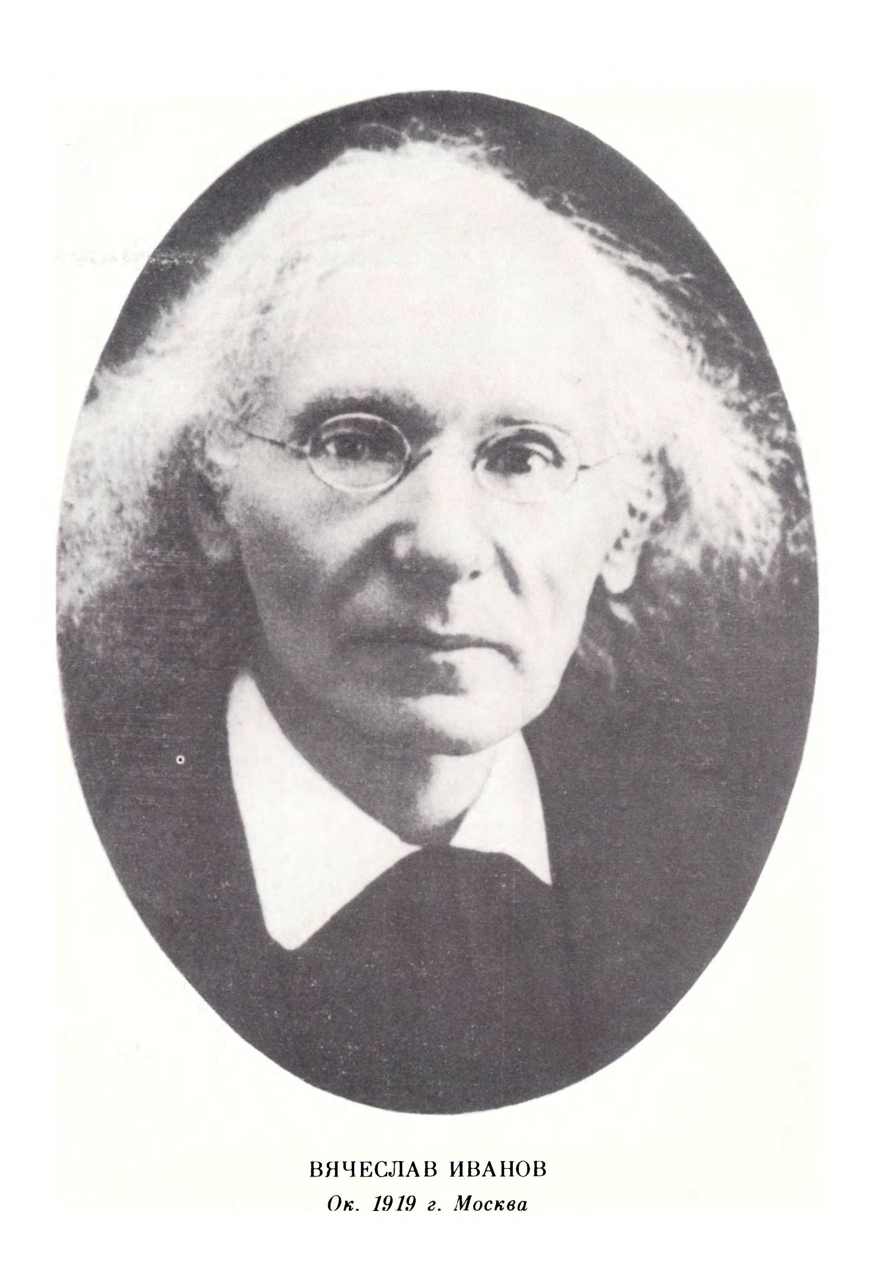
ЭСХИЛ

ТРАГЕДИИ



ЭСХИЛ

Античный бюст



ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

Ок. 1919 г. Москва

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ

ΤΡΑΓΩΙΔΙΑΙ

ЭСХИЛ

ТРАГЕДИИ

В ПЕРЕВОДЕ
ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

Издание подготовили
Н. И. БАЛАШОВ, Дим. Вяч. ИВАНОВ,
М. Л. ГАСПАРОВ, Г. Ч. ГУСЕЙНОВ,
Н. В. КОТРЕЛЕВ, В. Н. ЯРХО

Москва «Наука» 1989

Ответственный редактор
Н. И. БАЛАШОВ

Э $\frac{4603000000\text{-}108}{042(02)\text{-}89}$ без объявления

ISBN 5-02-012688-8

ПРОСИТЕЛЬНИЦЫ

(стихи 1—323)

ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Данай
Пеласг, царь Аргоса
Вестник сыновей Египта
Хор дочерей Даная
Хор служанок

ПАРОД

Предводительница хора

Милосердно взгляни, сострадательный Зевс,
На беглянок, чей стан поднялся на стругáх
С лукомория, где, многоустый, в сеть русл
По тончайшим пескам расстилается Нил.
Из божественной той мы бежали земли,
И Сирийских брегов, прилегающих к ней,
Избегали равно: не гонимы
Всенародным судом за пролитую кровь, —
Но любовью родных нам Эгипта сынов,
Возжделеющих кровосмешения.
И Данай, наш отец, опекун и вожак,
Рассчитав каждый ход, наименьшим из зол
Мореходный признал в Арголиду побег.
Наш из Аргоса род —
От рогатой Ио́, обуялой Ио́,
Той, что овод язвил; прикоснулся к ней Зевс,
И дохнул на нее, и она зачала:
Сей праматерью дом наш гордится.
И какой бы народ благосклонней взглянул,
Чем аргивский, родной,
На скиталиц-сестер и на ветви в руках,
Повитые волной серебристой?
Град, ты, град! И земля, и живая вода,
И небесный собор этих мест, и цари,
На глубинных сидящие тронах,
И спасительный Зевс, третий в братстве тройном,

Ограждающий кремль непорочных мужей, —
Умиленье и стыд пред девичьей мольбой
Им вдохните в сердца! А мужскую толпу,
А насильственный сонм чад Египта, — пред тем,
Как ступить им ногой на приморский песок,
С кораблем оттолкните в пучину!
Да погибнут в волнах от дыхания бурь
И нашествия гроз! Да разит их Перун!
Да нагрянут на них разъярелая хлябь,
Ветры буйные, черные вихри! —
Чтоб на ложе, для них заповедное, им
Не взойти никогда принужденьем, презрев
Нашу ненависть, отчее братство.

Хор

Строфа I

Ныне тебя я зову,
Предок, о нас поборай
За́ морем, Эпаф, сын божий,
    Божий телец,
Нашей праматерью, пасшейся древле
На цветоносных лугах, от наития
Зевсова дивно зачатый,
Плод таинственный,
    Горних касаний!

Антистрофа I

Днесь именую тебя,
Луг попирая ногой,
Где паслась Ио́, праматерь,
    Страсти ее
Древние вспомнив! За род мой и племя
Все здесь ручается, все здесь свидетельство.
Пусть удивятся аргивцы
Вести негаданной, —
    Все обличится.

Строфа II

Был бы вблизи,
    Кто б разумел
    Щебеты птиц,
Муж—птицегадатель сей земли, —
Слыша мой горестный зов,
    Вспомнил бы он
Плач соловья:
    Ястреб кружит
    Над соловьем,
Над Прокной — ворог-муж Терей.

Антистрофа II

Разлучена
С отчей страной,
Плачет она
О доме родимом, пленница, —
Плачет: «Где Итис, мой сын?»
Вольно приял
Сын ее смерть.
В гневе, на нем
Горечь обид
Ты выместила мужу, мать!

Строфа III

Так же плачу и я на жалобный лад ионийский,
Раню ланиты свои
Спаленные нильским солнцем;
Рыданья из персей рвутся,
Цветет печаль! Кого люблю,
Может быть, — недруги мне.
Беглый собор
Дев из Воздушной Земли —
Кто укроет, защитит?

Антистрофа III

Тяжбу мою рассудите, родов промыслители, боги:
Браков блюстители — вы!
Не дайте, чтоб грех свершился,
Насилье творил обидчик!
О судьи, отвратите грех!..
Но и разбитым в бою
Все же оплот,
Все же прибежище есть:
Сам Арей, его алтарь!

Строфа IV

Истинный путь ко благому концу
Ведает Зевс, чей совет,
Долго неисповедимый,
Вдруг среди ночи слепой
Вспыхнет ярче молний
Во спасение человекам.

Антистрофа IV

Падает метко и бьет он впопад,
Промысл, в бессмертной главе
Зевса созревший к свершенью;
Но неисследны тропы
И непроглядны оку
Дебри, коими нас ведет он.

Строфа V

С высокобашенных надежд столкнуть
    В миг один
Может Зевс надменных,
Не клича рати:
Все им легко, вечным богам!
Деется все, само собой,
Мысли послушно, правящей
Миром с престолов горних.

Антистрофа V

Какую поросль юной дерзости
    Корень дал,
Сонмом буйных братьев
Расцветший, — боги,
Видите вы! Нрав их упрям;
Ярость стрекалом их язвит.
Поздно вздохнут слепцы о том,
Как ослепила страсть их.

Строфа VI

Вот страсти, — громко жалуюсь, рыдаючи, —
Вот страсти горькие мои!
Увы, увы! Свой заживо надгробный плач
Я зачинаю, сестры!
Пожалейте меня,
    Апийские хо́лмы!
Иноземный мой плач
    Поняла ль ты, земля?
Часто я, часто бью
    В перси: тонкий мой рвись виссон!
Рвись, мой убрус сидонский!

Антистрофа VI

Богам обеты в отвращенье бедствия
Творим, когда грозит нам смерть.
Увы! кто скажет, что сулит грядущее?
Буря куда нас кинет?
Пожалейте меня,
    Апийские хо́лмы!
Иноземный мой плач
    Поняла ль ты, земля?
Часто я, часто бью
    В перси: тонкий мой рвись виссон!
Рвись, мой убрус сидонский!

Строфа VII

Весло и снасть льняная, и попутный ветр
Спасли меня

От вражьей злой погони, бури злой.
Не ропщу,
Отец всезрящий, — лишь бы все
Концом благим, кротким
В должный срок венчал ты!
Дай не знать мужа мне:
Я — семя великое
Праматери божественной!

Антистрофа VII

Ко мне, молящей, милостиво ты склони
Пресветлый лик,
Дочь Зевса, Артемида чистая!
Будь сама,
Безмужняя, безмужней общницей,
Гонимой спасением
От насильников диких.
Дай не знать мужа мне:
Я — семя великое
Праматери божественной.

Строфа VIII

Если ж там, где солнца свет,
Смуглоликим девам нет
Защиты, — мы
В дом гостеприимного
Зевса мертвых понесем
Вайи молебные;
Ибо высший сонм богов
Нас презрел. Петля нам
Откроет путь.
Как древле гнал Ио́
Небесный гнев, так и днесь
Гонит нас ревность твоей
Мощной жены, Зевс, мой отец!
Из уст Геры сих бурь дыханье!

Антистрофа VIII

Оправдается ль тогда
Оправданьем правым Зевс,
Обидев род
Сына юницы своей?
Сам Эпафа он родил:
Отвратит ли ныне лик
От гонимых внуков тельца?
Мы зовем: в вышних он
Услышит нас.
Как древле гнал Ио́

Небесный гнев, так и днесь
Гонит нас ревность твоей
Мощной жены, пращур наш, Зевс!
Из уст Геры сих бурь дыханье!

ЭПИСОДИЙ ПЕРВЫЙ

Данай

Благоразумья, дети, подал вам пример
Родитель—старец, за́ море ваш верный вождь.
И ныне здесь, на суше, все предвидя, вам
Советую внимать мне, мой блюсти наказ.
Я пыль завидел, войска провозвестницу
Немую. Но и звуки слышу, — стук колес
И вот уж вижу множество копейщиков
С щитами, коней, колесниц изогнутых,
Как челны. Вскоре будут к нам начальники,
От вестников заслыша, что приплыл наш стан.
Но что б ни значил ратный сбор, — приязненно ль
Встречает нас градовладыка, или гнев
Крутой его приводит, — лучше всячески
На холм взойти вам, девы, под покров богов,
Заступников в боренье. Крепче стен алтарь,
Он — щит неодолимый. Поспешайте же
И ветви вознесите в белых по́вязях
Молитвенной рукою, — божий страх они
В сердцах пробудят, — и мольбой смиренною
Разжалобьте хозяев сей страны: ведь мы
Опальные пришельцы. Ты расскажешь им
Про наш побег бескровный. Пусть ответствует
Словам вид кроткий, ясный взор и тихий чин:
Ни отповеди резкой, ни движения
Гневливого! Пространной же не будь в речах:
Аргивцы ненавидят суесловие.
Покорствовать, — запомни, — беглецу закон,
И слов гордыня не к лицу бессильному.

Предводительница хора

Благоразумью ты благоразумную,
Отец наш, учишь. Слово соблюду твое,
И заповедь запомню. С нами пращур Зевс!

Данай

На нас да взглянет оком милосердным он!

Предводительница хора

Хотела бы я рядом восседать с тобой.

Данай

207 Опасно медлить. Ускоряйте шествие.

Предводительница хора

209 Зевс! Да не будет жалость слишком позднею!

Данай

211 По воле божьей все во благо кончится.

Предводительница хора

Данай

212 К сей птице Зевса ныне воззовите вы!

Предводительница хора

Луч Солнца кличем, свет зовем спасительный.

Данай

Зовите Феба: сам он был изгнанником.

Предводительница хора

Ты, чистый, сам изведал нашу долю, Феб!

Данай

Сочувственником будь нам и предстателем!

Предводительница хора

Кому же еще молиться мне из сих богов?

Данай

Взгляни на сей трезубец, божье знаменье.

Предводительница хора

Ты спас от бурь нас; так и на земле спасай!

Данай

220 Вот Гермий, дети. Он иной у эллинов.

Предводительница хора

Да возвестит нам, вольным, он благую весть!

Данай

Алтарь соборный всех царей восславивши,
В святой округе стаей голубиною
Укройтесь, девы робкие, от коршунов,
На род единокровный посягающих.
Сквернится птица, птичьей крови алчучи.
Кто дочь увел насильем от отца, нечист.
И казни, дерзкий, он не убежит, ниже́
В Аид сошедши. Учит нас предание,
230 Что в царстве мертвых Зевс другой последний суд
Над всем вершит, что в жизни зла содеяно.

Смотрите ж, как сказал я, так ответствуйте,
Дабы из этой тяжбы выйти с честию.

В сопровождении свиты входит Пеласг.

Пеласг

Какому сонму держишь речь? Не эллинский
На вас наряд, но одеяний варварских
Роскошество и тяжесть. Не аргивские
Вы жены, ни гражданки градов эллинских.
И как столь смело вы прийти дерзнули к нам,
Гонцов не выслав, граждан—покровителей
Средь наших не имея, — то дивит меня.
Сложили, вижу, ветвии молебные
По чину у подножья Оградителей.
В одном лишь этом вы не разномыслите
С Элладой. Остального разгадать нельзя,
Когда всего живая не объявит речь.

Предводительница хора

Что до моей одежды, не ошибся ты.
Но с кем же говорю я? С гражданином ли,
Жрецом ли жезлоносцем, иль вождем страны?

Пеласг

Ответ мне дай; не бойся говорить со мной.
Пале́хтона я сын, землей рожденного,
И сей земли владыка. Имя мне Пеласг;
И племя, что поля сии возделало,
Пеласгами зовется по царю земли.
Я всей землей на запад от священных струй
Стримона правлю; и Перребов области
В своих держу пределах, и за Пиндом край,
Пэонам смежный, и Додону горную;
А за горою царства грань — волна морей.
Все земли те и дале — под моей рукой.
Сия ж равнина Апиевой с древних дней
Слывет во имя мужа, врачевателя.
Сын Аполлона, Апий, вещий знахарь был;
Пришел же от Навпакта и страну сию
Избавил от чудовищ, людям пагубных:
В отмщенье древней крови родила Земля,
Запятнана убийством, скверн исчадие —
Немилостивых змиев, злых сожителей.
Он силой врачеваний очистительных
Умилостивил Землю и Аргивян спас;

Святится память Апия молитвами.
Свидетельство принес я о себе; теперь,
Откуда ты, поведай и продолжи речь.
Но празднословья город наш не жалует.

Предводительница хора

Ответ мой краток, слово твердо: родом я
Из Аргоса; я — семя славной матери,
Телицы. В правде слов моих уверишься.

Пеласг

Невероятно, гостьи, это слышать мне,
Что родина вам Аргос. На ливианок
Похожи вы по виду, не на здешних жен.
Скорее я сказал бы, что вспоил вас Нил;
Или на Кипре, может быть, отец детей
Такой печатью метит в час зачатия
В родимом лоне матери. Кочевницам
Индийским вы подобны, а не эллинкам, —
Тем, что кочуют, на верблюдов вьючных сев,
Как всадницы на коней, — говорит молва,
У граней эфиопских. Если б с луками
Пришли вы, счел бы вас я амазонками,
Безмужними, едящими сырую снедь!
Хочу я знать, как родом вы аргивянки?

Предводительница хора

Ключарницею древле храма Герина
Была Иó в аргивской, говорят, земле.

Пеласг

Была, конечно, — молвь о том великая;
Наложницею Зевса стала смертная.

Предводительница хора

От Геры не сокрылись те объятия.

Пеласг

И чем же распря вышних повершилася?

Предводительница хора

Телицей Гера обернула смертную.

Пеласг

К любовнице рогатой приближался ль Зевс?

Предводптельнпца хора

Да, в образе быка, гласит предание.

Пеласг

А что ж супруга Зевса многомощная?

Предводительница хора

Дала телице пастыря всезрящего.

Пеласг

Одной всезрящим пастырем кого зовешь?

Предводительница хора

То сын Земли был, Арг, убитый Гермием.

Пеласг

Иных же бед телице не чинила впредь?

Предводительница хора

Слепень был наслан Герой, что стрекала злей.

Пеласг

На Инахе зовется кара оводом.

Предводительница хора

Угнал ее далече овод с родины.

Пеласг

Со всем, что знаю, речь твоя одно гласит.

Предводительница хора

Пришла она к Канобу и в Мемфийский край.

Пеласг

Предводительница хора

Коснулся Зевс десницей — зачала она.

Пеласг

Кто ж был телец божественный, телицы сын?

Предводительница хора

Эпаф. Прикосновепье исцелило мать.

Пеласг

Предводительница хора

Ей, по стране великой, имя — Ливия.
От сей же кто родился, по словам твоим?

Предводительница хора

Отец двоих и дед мой, Бел по имени *.

---

* Вариант: Бэл, дед мой, сыновей двоих отец.

Пеласг

Отца мне имя назови премудрое.

Предводительница хора

Данай родил нас; брат же — пятьдесят сынов.

Пеласг

И брата имя не скупись поведать мне.

Предводительница хора

Эгипт — наш дядя. Сведал ты наш древний род;
Прими ж, как аргивянок, сонм скитальческий.

[Здесь кончается переведенная В. Ивановым часть трагедии.
В дополнении публикуются стихи 324—1074
в переводе А. И. Пиотровского]

ПЕРСЫ

(стихи 1—1045)

ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Хор старцев, составляющих Государственный совет Персии, именуемый Советом Верных

Атосса, вдова царя Дария, мать царя Ксеркса

Вестник

Тень Дария

Ксеркс

ПАРОД

Площадь перед дворцом персидских царей в Сузах. В стороне от орхестры мавзолей Дария.

Предводитель хора

Вот мы, Верных Совет, как доверенных слуг
Государя зовут.
На Элладу пошел весь персидский народ;
Мы ж оставлены — кремль и несметных богатств
Кладовые стеречь. И сам Дария сын
Заповедал нам, Ксеркс, как старейшим,
Дозирать за него, самодержца.
Но тревожится дух о возврате царя
И полков, дорогим отягченных добром;
И раздумье томит, и сомненье гнетет,
И предчувствие беды пророчит.
Вся асийская мощь молодая ушла
В чужедальний предел;
А вестей нет, как нет, и не скачут гонцы,
Возглашая победы, в столицу:
А ведь все поднялись — с Экбатаны, от Суз,
От Киссийских родных, стародавних твердынь, —
Поднялись, потекли,
На конях и пешком, и на черных судах:
Ополчилися тмы

И густою подвиглися тучей.
И ведет их Амнестр, и ведет Артафрен,
Мегабат их ведет и ведет их Астасп, —
Сил персидских вожди,
Воеводы-цари, но владыке владык,
Ксерксу, данники все; каждый полчищ своих
Властелин и гроза; каждый, с луком кривым,
На коне, богатырь, страховиден и лют,
Браннолюбием в сечах ужасен.
Им в подмогу летит на конях Артембар,
Выступают Масистр, Фарандак и Имэй
Благородный, стрелок из стрелков, и Сосфен
Колесницы гремящие гонит.
И — кормилец поток — многосеменный Нил —
Соревнует людьми приумножить поход:
Ряд египтян ведут
Властелйн Сусискан, и Пегас, и Тагон,
И великий Арсам, князь мемфисских святынь,
И божественных Фив судия, Ариомард;
Скороходы лагун, выплывают гребцы
На бесчисленных нильских галерах.
И лидийцы от нег отказались для битв,
И других привели урожденцев тех мест:
С ними слуги царя —
Митрогат и Арктей, многодоблестный муж.
И от Сард золотых боевые ряды
Четверней, шестерней запряженных коней
Колесницы влекут, — и единый их вид,
И единый их звук устрашает.
И удолий, что Тмол осеняет святой,
Устремились жильцы на Элладу взвалить
Подневольный ярем. Фарибид и Мардон
(Их копье не берет, копьеборцев лихих)
Выезжают и вслед в ощетиненный лес
Пик мисийских влачат. И богач — Вавилон
Смесь людскую рекой извергает: отбор
Метких лучников, люд корабельный.
И язы́ки степей асиатских мечом
Препоясались, — все
За знаменами Ксеркса влекутся.
Столь огромен был сбор, столь несметны войска!
Все снялись, все ушли. И всей Асии плач
Неумолчно зовет вожделенный свой цвет;
А тоска матерей, а отчаянье жен
Дням унылым и счет потеряли.

Хор

Строфа I

Прегражден путь:
Как река — понт.
А об о́н-пол
Там чужой край *,
Медяны́х скреп
И льняных уз
Не жалел царь,
И настлал гать,
И навел мост:
На чужой брег
Перевел рать —
Чрез пролив тот,
Где пашла гроб
В старину дочь
Афаманта, —
И в ярмо впряг
Роковой понт.

Антистрофа I

Ты людских стад
Волопас, Ксеркс!
Из степных недр,
Из асийских —
Гонит тмы тем
Пастуха жезл.
По моста́м шлют,
По хребтам волн
За полком полк
Главари сил.
И вождей вождь —
С ними ты, бог,
В чьей крови жив
Золотой дождь,
Что́ низвел Зевс
На твою, царь,
На праматерь!

Строфа II

Грозовой тьмой
Омрача взор,
Огневой змий —
О числе рук
Необъятном, —

* Вариант — «брег»

Кораблей дух —
О числе крыл
О несметном, —
Ты катишь, царь,
И пуки стрел
С тетевы шлешь
В копьеборцев!

Антистрофа II

Кто найдет мощь
Медяных мышц
Супротив стать
Боевых тем?
Богатырь, кто
Запрудит хлябь
И разбег волн
Обратит вспять?
Кто б тебе, перс,
Возбранил путь?
Кто б тебя, перс,
Одолеть мог?
Но богов месть
Сторожит нас
И кует ков
Тихомолком:
Как ни будь скор,
На узлы путь
Оперев пядь,
Не отпрянешь.
Невдомек нам
Потайной плен:
Ибо скрыл в лесть,
Разубрал в ложь
Западню Рок.
Удался лов, —
Из тенет тех
Не унесть ног.
Кто попал в сеть,
Не уйдет цел.

Строфа III

От богов, знать,
На роду нам
Эта участь, —
И на то, перс,
Родился ты,
Чтоб коней гнать

На лихой пир
Удалых сеч,
Чтоб грозой битв
За кремлем кремль
Повергать в прах —
И за градом рушить град!

Антистрофа III

От богов, знать,
Научен ты
Поборать хлябь,
Чтó крутой ветр
Убелил всю
Сединой бурь,
Пролагать путь
Через лес волн
И снастей ткань
За оплот чтить
Под игрой гроз,
И доскáм вверять войскá!

Строфа IV

Входит в душу бледный страх,
В ризе черной с ним печаль.
Увы! Увы!
Если цвет персидских войск
Рок пожнет,
Опустеет гордый град!

Антистрофа IV

И киссийских древних стен
Будет вторить гулкий свод:
Увы! Увы!
Женщинам на площади,
Рвущим риз
Многоценный в клочья лен.

Строфа V

Ибо вдруг
С мест ушел
Конный люд и пеший люд
Всей земли,
Вслед вождю,
Словно рой
Вешних пчел из улья вон, —
В заморский край, стезей, два брега
Дивным сопряг царь звеном
В цепь одну, чрез море.

Антистрофа V

В ло́жницах
Слезы льют
Вдовы по живым мужьям.
Горе вам,
Женский сонм,
Вдовий сонм!
Милый друг, могучий друг
Покинул дом, суровый воин.
У́пряг двойной, два ярма
Как нести безмужней?

ЭПИСОДИЙ ПЕРВЫЙ

Предводитель хора

Подобает совет
Нам, о персы, жильцы вековечных твердынь,
Совокупно держать, и нужда настоит
Верным думу глубокую думать.
Как тут быть? Что с царем?
Где божественный Ксеркс, бога Дария сын,
Чья Персеева кровь имя персам дала?
Напряженный ли лук побеждает в борьбе
Или жало копья,
Устремленного крепкой десницей?
Но, как око богов, засветился нам свет:
То выходит царя венценосная мать
И царица моя! Припадем же к стопам
Государыни все и приветственных слов
Принесем ей согласные дани!

Хор приветствует вышедшую из дворца Атоссу коленопреклонением.

Хор

Мать владыки, длинноризых жен Персиды госпожа,
Здравствуй, старица-царица, здравствуй, Дария вдова!
С богом ложе ты делила, бога персам родила́,
Коль от войска демон древний в эти дни не отступил.

Атосса

Из палат, одетых златом, выхожу в кручине к вам,
Старцы, ло́жницу покинув, где я с Дарием спала, —
Рассказать, какая дума камнем на́ сердце легла.
Други, вам призна́юсь: душу мне волнует тайный страх,
Как бы дерзостный Избыток, все богатства, что собрал
Не без воли божьей Дарий, не столкнул ногой во прах,
Пыль столбом подняв над домом. Две заботы дух томят:

Изобилье не почетно без мужей; и доли нет,
Громких подвигов достойной, если беден сильный муж.
Так, в хоромах — злата груды, пред очами бледный страх:
Око дома, мню, — владыка: нет его, — и свет потух.
Вот об этом, — ка́к годину пережить, — и будьте мне
Вы советниками, персы, мудрых старцев верный сонм.
От кого ж, как не от вас мне, и советов добрых ждать?

Предводитель хора

Знай, царица: нам не дважды слово молвить ты должна,
Речью ль, делом ли прикажешь доказать, что́ можем мы;
Совещанья ль удостоишь, ту же преданность яви́м.

Атосса

Не мало посещают грез ночных меня
С тех пор, как сын мой воинство в поход послал
И сам ушел ионян разорять страну.
Но все ж доселе не было столь явственных,
Как прошлой ночью, знамений. Мне снился сон:
Предстали близко, в пышных одеяниях,
Две женщины: персидский на одной наряд,
А на другой — дорийский. Наших жен они
И ростом превосходней, и красой лица;
И, мнится, сестры обе из одной семьи.
И знаю, будто этой — зе́мли эллинов,
Той — варваров достались в родовой удел.
И ссору сестры некую затеяли;
И сын мой будто тут же. Хочет мир меж них
Наладить, укротить их. А потом запряг
Обеих в колесницу и набросил им
Ярмо на выи. В упряжи красуется
Одна, как башня, и браздам покорствует;
Брыкается другая и руками рвет
Постромки, возжи, — силой выбивается,
Узду похитив, иго пополам сломив.
Упал возница. Дарий, наклонясь над ним,
О сыне сожалеет. Ксеркс, узрев отца,
На теле раздирает ризы царские.
Такой мне этой ночью сон привиделся.
Я, встав с постели, руки ключевой водой
Омыла и с дарами к алтарю пошла,
Принесть богам гостинец в отвращенье бед,
Как следует по чину. В этот миг орел
Слетает, — вижу, — к жертвеннику Фебову,
Спасаясь от погони. Онемела я
От страха, други! Сокол в то ж мгновение,
Его настигнув, в голову впустил врагу
Кривые когти; рвет он и дерет орла,

А тот, согбенный, робкий, не противится.
Такие дива видеть привелося мне,
А вам услышать. Сына ж боевой успех
Прославит; в неудаче неподсуден он:
Доколе жив, в Персиде будет царствовать.

Предводитель хора

Ни пугать тебя, царица, ни чрезмерно ободрять
Не хотим. К богам прибегни ты с усердною мольбой:
Если в знаменьях угроза, отвратить беду проси;
Если доброе предвестье, да свершится то добро,
И тебе с детьми на радость, и отечества сынам
Возлияй Земле ты дале, возлияй усопшим ты:
Душу Дария (он ночью, говоришь, тебе предстал!)
Умири, моля, чтоб сыну и тебе из темных недр
Слал на свет благополучье, а противное замкнул
С не́житью в темницу мрака. Слово сердцем внушено:
Всячески добро прибудет, коль послушаешь меня.

Атосса

Сон мой ты услышал, первый, и с участьем обсудил;
Дому царскому на пользу будет твой святой совет.
Да свершится ж все во благо! А моленья и дары,
Как велишь, богам и милым опочившим принесу,
Лишь опять вернусь в чертоги. Но сейчас хочу узнать:
Пресловутые Афины, — други, где тот град стоит?

Предводитель хора

Госпожа, в стране далекой, — там, где Гелия закат.

Атосса

И тем дальним градом сын мой вожделеет завладеть?

Предводитель хора

Может быть, и вся Эллада им уже покорена.

Атосса

Силы воинской довольно ль в той стране, или недохват?

Предводитель хора

Сила та довлела — много причинить мидянам бед.

Атосса

Чем другим земля богата? Есть достаток в их домах?

Предводитель хора

Есть серебряная жила в тайниках глубоких недр.

Атосса

Лук тугой их руки держат, тучей прыщут метких стрел?

Предводитель хора

Нет, уступчивые копья — их оружье, да щиты.

Атосса

Кто ж тех ратей предводитель, самодержный властелин?

Предводитель хора

Подданства они не знают и не служат никому.

Атосса

Но пришельцев грозных силу как же встретят без вождя?

Предводитель хора

Много с Дарием к ним вторглось удальцов: погибли все.

Атосса

Твой ответ ужасен ближним предпринявших сей поход.

Предводитель хора

Не гадательно, не лживо нас осведомит о всем
Этот вестник: порасскажет про набег персидский он.
Ликовать ли нам иль плакать, — время истину узнать.

Входит Вестник

Вестник

О, всей земли асийской грады, области!
Сокровищ пристань, Персия богатая!
Одним ударом — ка́к величье рушилось!
В мгновенье ока долу ка́к поник расцвет!
Увы! Злосчастье — вестникам злосчастия
Предстать впервые. Нудит рок беду гласить.
О, персы! Все погибло ваше воинство!

Хор

Строфа I

Беда, страшная, неслыханная беда!
Увы! Восплачь, возрыдай, мой народ!

Вестник

Со всем великим полчищем покончено,
И сам я вижу свет дневной нечаянно.

Хор

Антистрофа I

К чему век мой долгодлительный привел?
Изведать скорбь, коей дух не гадал!

Вестник

Свидетель, очевидец, не по слухам я
Поведаю вам, персы, нашу пагубу.

Хор

Строфа II

Горе! Слепой поход!
Смесясь, всем скопом ринулись
Асиатских земель языки
В ту роковую Элладу!

Вестник

Телами жалко сгинувших усеяно
Поморье Саламина и окрестных мест.

Хор

Антистрофа II

Горестный милых рок!
Морской водой пропитаны,
Трупы носятся волн прибоем:
В берег ударяясь, плывут прочь.

Вестник

Бессильны были луки: гибло воинство,
Ударами разимо корабельными.

Строфа III

Ужасна весть! Стенай, народ!
Подъемли жалкий вопль!
Жестоко посетили нас
Боги, сгубив
Нашу мощь живую!

Вестник

О, имя Саламина! Ненавистный звук!
Стенанием, Афины, вспоминаю вас!

Хор

Антистрофа III

Афины, грозные врагам!
О, сколько бедных вдов
Вас будут называть в слезах!
Сколько сирот
Вас навек запомнят!

Атосса

Давно храню безмолвие, несчастная,
Подавленная горем. Столь огромно зло,
Что нет ни слова на устах, чтоб выразить
Страданье, — ни вопроса. Но нести должны
Мы все богов даянье. Овладей собой,
О вестник, и поведай, хоть стенаньем речь
Не раз прервется: кто в живых их пастырей?

О ком нам плакать, — кто, свой посох выронив,
Оставил без призора паству сирую?

Вестник

Ксеркс жив и видит солнечный очами свет.

Атосса

Великий свет вещал ты дому царскому;
Из нóчи непроглядной белый день блеснул.

Вестник

У скал, у Силенийских, что кропит прибой,
Вождь конницы несметной — Артембар — убит.
Копьем проколот, с обагренной палубы
Стремглав в кручину прянул хилиарх Дадак.
Бактр, витязь славный, Тенагон, отныне стал
Герой — присельник острова Аянтова,
Который омывает море шумное.
Лилея и Арсама и Аргеста вал —
Утесы островные, голубиц приют.
Бодать принудил. Корабля единого
Арктей, Адева (близ истоков нильских он
Страною правил) и Фарнух — тройной урон.
Маталл из Хрисы, ведший черной конницы
Три мириады, заросль рыжеогненной
Брады косматой собственною кровию
В пурпурный перекрасил, умирая, цвет.
Араб, из Магов родом, и Артам из Бактр
В земле суровой вечный обрели приют.
Аместрий; неутомный Амфистрей, копье
Могучее; и витязь (будет в Сардах плач!)
Ариомард; Сисам Мисиец; вождь морских
Пяти отрядов, — каждый в пятьдесят судов, —
Лирнеец родом, Фарибид, красавец-муж, —
В чужой земле прияли смерть плачевную.
Синнесий, первый в воинстве по доблести,
Наместник киликийский, кто один врагам
Доставил труд великий, — был без жалости
Похищен роком. Вот кого припомнил я
Из первых в стане: горсть я взял из груды бед.

Атосса

Увы! Я слышу повесть величайших бед,
Позор Персиды, долгий похоронный плач!
Но, снова обращая речь к началу дел,
Скажи, какое ж множество повыплыло
Судов враждебных, если с нами меряться
Враги дерзнули мощью корабельною?

Вестник

Числом судов перс явно превосходствовал:
Всего лишь триста было их у эллинов;
К тому отборных, сверх трехсот, десяток был.
А Ксеркс-владыка, — знаю достоверно то, —
Водительствуя в битве, заурядных вел
Судов военных тысячу; да двести семь
Имел отборных, скорости неслыханной.
Таков подсчет. Не скажешь: враг сильнее был.

Атосса

Так пекий демон войско погубил, весы
Судьбины нагнетая в пользу эллинов?

Вестник

(347) Спасают кремль Палладин небожители.

Атосса

Итак, Афины, скажешь, — нерушимый град?

Вестник

Оградой крепкой граждане стоят окрест.

Атосса

Как вспыхнула, поведай, схватка на́ море?
Кто начал битву? Эллины ль, иль сын мой, Ксеркс,
Числом надмившись силы многовёсельной?

Вестник

Дух-мститель, о царица, злой ли бог иной,
Явясь невесть откуда, был всему виной.
Приходит эллин некий из афинских войск
И держит ко владыке таковую речь:
Решили, будто б, эллины стоянку снять
И под покровом ночи, на суда вскочив,
Спасаться бегством тайным; а как вырвутся
В простор открытый, — кто куда рассеяться.
А царь, как то услышал, не поняв ни ков
Врага, ни козней от богов завистливых,
Вождям плавучей * силы разослал приказ:
Лишь светодавец-Солнце истощит колчан
Палящих стрел и внидет в храм эфирный мрак,
Суда сплошной заставой строить в три́ ряда,
Стеречь дозором выходы в простор зыбей,
Другим Аянтов остров оцепить кольцом;
Хотя бы часть морского стана вражьего

* В рукописи: пловучей.

Лазейкой ускользнула от погибели, —
Снять с плеч грозился голову начальникам.
Такой приказ он отдал в исступлении:
Зане не ведал от богов грядущего.
Они ж не без раченья приготовились,
Послушествуя сердцем; ужин справили, —
Весло гребец наладил на уключину.
Когда же солнца свет угас и сумраком
Покрылись воды, каждый властелин весла,
Оружия ль владелец, на корабль взошел;
И, строй за строем, длинных кораблей во мгле
Равняется громада: каждый свой черед
И место знает. Так всю ночь начальники
В порядке уставляли мореходный стан.
Уж свет забрезжил, а из стана эллинов
Никто не умышляет проскользнуть тайком.
Но вот и белоконный день сиянием
Залил всю землю. Первый звук, донесшийся
До нас, был громкий эллинов молящихся
Пеан согласный; вторили отзывами
Утесы островные кликам воинским.
Тут страх напал на варваров, обманутых
В своей надежде. Явно, не пред бегством враг
Воспел, с победной силой, гимн торжественный;
Он в бой стремится пламенный, сомненья нет;
Отвагу распаляет трубной меди рев.
И вдруг, по знаку, дружно в лад ударили
По зыбкой соли плещущими веслами,
И вскоре можно было разглядеть суда.
В порядке стройном правое вело крыло
Ватагу остальную. Речи эллинской
Отвсюду раздавались восклицания:
«Вперед, о чада эллинов! За все — сей бой!
Освобождайте родину, детей и жен,
Богов родных престолы, гробы пращуров!
О всем заветном это состязание!»
В ответ им наших гордый говор слышится,
Как рокот моря; миг один — и вспыхнет брань...
Внезапно ударяет о корабль корабль,
В бок медным носом врезавшись. И первый был,
Что дело зачал, — эллинский: он вдребезги
Корму у финикийца раздробил и знак
К резне всеобщей подал. Наше множество
Вначале стойко держится. Но сперта мощь
Проливом узким: нет простора действию;
Своих же давят; весла переломаны
Чудовищ медногрудых тяжким натиском.

А эллины, умыслив хитроумный ход,
Нас полукружьем сжали. Опрокинуты,
Суда тонули; море сплошь покрылося
Плывущей плотью, дерева обломками;
Как пены накипь, трупы окаймили брег.
Гребут, в нестройном бегстве, из последних сил,
Персидских войск остатки уцелелые:
Тунцов так острогóю рыболовы бьют,
Как их частями корабельных остовов,
Стволами мачт и весел побивает враг.
Стон пó морю и дикий разносился крик,
Доколе черным оком Ночь не глянула,
Утрат же наших, если б десять дней подряд,
Царица, говорил я, не исчислить мне.
Но знай наверно: никогда в единый день
Не гибло смертных такового множества.

Атосса

Увы, какое выступило море бед
На персов и на все народы варваров!

Вестник

Я бед и половины не сказал еще:
Другое разразилось и такое зло,
Чтó дважды перевесит прежде бывшее.

Атосса

Какое горе горше было б этого?
Что это испытанье превзойти б могло?
Скажи, что бóльшим ты зовешь несчастием?

Вестник

Все лучшие, что силой мышц и храбростью
Отличны были, древним родом славились,
Царевы слуги верности испытанной,
Бесславно все погибли до единого.

Атосса

Ах, каково мне, горькой, други, слышать то!
Какой же изгубил их беспощадный рок?

Вестник

Лежит близ Саламина островок средь волн,
Без пристани удобной мореходу. Пан
Там хороводы водит над стремнинами.
Туда в засаду лучших царь послал мужей,
Дабы врагов остаток перебить легко,
Когда, судов лишившись, к тем утесам вплавь
Они спасаться будут; было б где спастись
И персам, уносимым вод течением.

Но дурно рассчитал он день грядущий. Дал
В морском сраженье эллинам победу бог
И в тот же день, покрыты медянóй броней,
Они, на остров высадясь, устроили
Облаву на засевших, оцепив их стан.
Кольцо стесняя, эллины со всех сторон
Их частым осыпают градом каменным,
Обстреливают тучей стрел; потом, одним
Порывом дружным, на несчастных бросившись,
В куски булатом острым изрубили всех.
И бездну зол увидя, восстенал сам Ксеркс!
Сидел он, озирая с высоты весь бой,
На выспренней вершине, над пучиной вод.
И ризы растерзал он, и завыл в тоске;
Войскам пехотным тотчас повелел бежать,
И сам неблаголепно в бегство ринулся.
Вот, чтó достойно плача пуще прежнего.

Атосса

О, бог жестокий! Персов обольстил ты как!
За славные Афины — о, сколь горькое
Взыскал возмездье! Не довлела кровь тебе
Тех многих, коих раньше Марафон сгубил.
За них умыслил сын мой победителям
Отмстить — и вот, что ныне на страну навлек!
Где ж остальные, вестник, чтó спаслись, суда?
Скажи мне точно, где же ты оставил их?

Вестник

Не ждут, в смятеньи, веянья попутного
Судов последних корабленачальники, —
Торопят бегство. Войска сухопутного
Остатки тают, добежав в Беотию:
Ктó занемог, опившись у живых ключей,
Кто пал от истощенья. Еле дух влача,
Бредем через Фокею и Дориду мы
В поля, что влагой благостной поит Сперхей,
К Мелийскому заливу. Далее путь ведет
На Фтиотиду, Фивы Фессалийские.
В тех странствиях большáя часть повымерла
От голода и жажды: натерпелись мы
Обеих пыток вдоволь. Чрез Магнетский край
И земли македонцев, чрез Аксúй-реку,
Чрез топи Больбы, камышом заросшие,
Чрез кряж Пангея — выбрались в Эдонию.
В ту ночь дохнуло стужею безвременной:
Замерз Стримон священный; здесь и тот, кто встарь
Нигде богов не видел, вдруг уверовал,

Земле и небу вместе поклоняться стал.
Вперед, скончав моленье, войско двинулось,
Довериться осмелясь ледяным мостам.
И кто успели реку перейти пред тем,
Как стало солнце стрелы расточать, — спаслись.
Но жаркими лучами светоносный день,
Лед плавя, посредине расковал поток,
И пали сонмы друг на друга. Счастлив тот,
Кто скоро был задавлен иль пошел ко дну.
А те, что уцелели, через Фракию,
При множестве лишений и трудов и бед,
Достигли беглецами, в небольшом числе,
Родного пепелища. Плакать родине
О младости, расцветшей и загубленной!
Во всем правдив рассказ мой. Но исчислить всех
Нельзя напастей, что наслал на персов бог.

Предводитель хора

О демон ярый! Как стопою тяжкою,
Вскочив на род наш, топчешь ты и давишь нас!

Атосса

Увы мне, жалкой! Ратная крушилась мощь!
Ночное сновиденье, вот твой ясный смысл!
Воочию явил мне, что случилось, сон.
Не так его вы, старцы, толковали мне.
В одном вы были правы: первым долгом я
Богам, как вы внушали, вознесу мольбы.
Земле и в ней живущим ниспошлю дары,
Из дома взяв усопшим угощение.
Того, что было, знаю, изменить нельзя;
Но пусть в грядущем лучшая нас доля ждет,
От вас же, верных, мы во всем свершившемся
Опоры верной в горе и совета ждем.
И если сын вернется до меня, его
Радушно повстречайте и введите в дом,
Чтоб новой не прибавил он к беде беды.

Уходит во дворец.

СТАСИМ I

Предводитель хора

О, властительный Зевс! Разорил, сокрушил
Ты кичливую мощь многолюдной страны,
Нашу рать истребил!
И в печаль, и в позор, как в могильную ночь,
Схоронил Экбатану и Сузы!

Руки нежные рвут покрывала с лица,
Разрывают в клочки,
И несякнущих слез неудержный поток
Орошает цветущие перси.
Бездыханных мужей персиянки зовут
И влюбленной тоской изнывают по ним:
Сиротеет приют упоительных нег,
Не вернуть им услад разделенной любви:
Ненасытна печаль овдовелых!
Ах, и нас, стариков, сокрушает печаль,
С уст срывается плач многослезный!

Хор

Строфа I

Вся Асия рыдает днесь,
Стенает опустелая.
Увел народ воитель — Ксеркс,
Сгубил народ губитель — Ксеркс!
Безумец Ксеркс доверил свой народ
Утлым, в хляби волн, стругам!
Как же Дарий, мудрый вождь,
Меру знал, страну хранил
И в бедах невредимой,
Милый Сузам владыка?

Антистрофа I

Пехоту и морскую рать
Вы стаей синегрудою
Увы, везли на казнь, суда!
Сгубили черные суда
Станицы медноклювых лютых птиц!
В руки вы ио́нянам
Выдали живой свой груз!
Ускользнул от них едва
По тропнам неторным
Дикой Фракии сам царь.

Строфа II

Первозакланных сонмы, —
Ах!
Отданных в жертву Року, —
Горе, ах,
Горе! У скал Кихрейских,
Увы! Как вы гибли, тонули как!
Воскрежещи зубами,
К небу зови:
«Увы!»

Вопль подыми протяжный!
Взвой, взвой, город, диким воем!

Антистрофа II

Сонмы носимых зыбью,
Ах!
Отданных в снедь нечистым!
Горе, ах!
Чадам немым пучины!
Увы! ...
«Где кормилец наш?» — стонет дом;
Матери: «Сын мой, где ты?»
К небу зовут:
«Увы!»
Старые деды плачут,
Дойдет всюду злая повесть.

Строфа III

Горе державе персидской!
В Асии подданных нет ей!
Боле не будут оброков
Несть на господские нужды
Стран покоренных языки,
В прах пред владыкой склоняться:
Имени царскому верить.

Антистрофа III

Всех недовольных развязан
Дерзкий язык, и не нужно
Вольного слова стеречься:
С выи ярмо соскользнуло!
Памятный остров Аянта,
Кровью персидской пропитан, —
Силы персидской могила!

ЭПИСОДИЙ ВТОРОЙ

Атосса, во главе шествия женщин, несущих надгробные приношения, выходит из дворца.

Атосса

О, други! Кто несчастье в жизни пережил,
Нрав смертных знает по себе: пришла беда, —
Во всем угрозу видит боязливый ум,
А в счастье провождая дни, надеемся
И впредь на ветр попутный от благих богов.
Моим очам все ныне полным ужасов
И знамением гнева представляется;

Ушам напев зловещий всюду слышится;
Подавлена я горем и запугана.
Затем-то я без колесниц, без пышности,
Столь просто снарядила это шествие.
Несу за сына кроткий дар на отчий гроб,
Из тех, какими мертвых ублажаем мы:
Вот млеко от юницы чистой белое,
Напиток благодатный, и златистый дар
Пчел-цветоделок; девственных ключей струи, —
И тут же дикой матери, хмельной лозы,
Несмешанное чадо, виноградника
Старинный сок; и светлорусой маслины,
Всю жизнь листву хранящей, благовонный плод;
С душистыми венками из детей земли.
А вы, о други, эти приношения
Вершите гимном и зовите Дария
Из тьмы могильной, между тем как прах вопьет
Богам подземным жертвы приносимые.

Предводитель хора

Ты, царица, царя и отечества мать,
Возлиянья пролей в терема, где живут
Благ податели: мы ж песнопеньем святым
Преисподних владык
Умолим благосклонствовать милым.
Вы внемлите, святой глубины божества,
Мать-Земля, и Гермес, и почиющих Царь,
И пошлите на свет душу Дария к нам.
Если ведает царь врачеванье живым,
Зол предел нам единый укажет.

СТАСИМ II

Хор

Строфа I

Слышит ли царь
В недрах земли
Скорбный мой клич,
Царь богоравный, царь блаженный?
Родной
Варварской речью, царь,
В любом горе тебя зову!
В ночь пролию
Плач ко владыке:
Зов услышит усопший.

Антистрофа I

Матерь-Земля,
    Боги глубин,
    Стражи теней,
Демона славы, духа мощи
На свет
    Солнца пустите к нам, —
Бога, в Сузах рожденного,
Вящего всех,
Коих останки
Персть приняла Персиды!

Строфа II

Мил нам сей муж
    Мил нам сей гроб:
Милое сердце
    В нем почило.
Айдоней!
    Сам приведи к нам владыку,
    Айдоней! он —
Царь наш единственный:
Дария дай нам!

Антистрофа II

Он не губил
    Ратей своих
В честолюбивом
    Ослепленьи
И прослыл
    Он «промыслителем» царства.
Промыслитель
Был он воистину,
Воинства кормчий.

Строфа III

Царь мой, прежний царь,
    Выйди, явись очам!
Стань на главу сего кургана,
Чтоб сандалий
    Золотистых
    Нам сверкнул блеск,
Чтоб сверкнул блеск
    Тиары,
Островерхой, ясной!
Выйди, отец непорочный, Дарий!
Увы!..

Антистрофа III

Горе услышишь ты,
Новое горе, встав,
О, властелин владык родимых!
От стигийских
Поднялась волн
До живых мгла,
Отняла свет!
Поникла,
Земнородных юность!
Выйди, отец непорочный, Дарий!
Увы!

Эпод

Увы, увы!
О, безутешно оплаканный царь!
Взгляни ж, владыка, владыка,
Чтó на страну твою
Неразумия грех двойной,
Чтó он навлек! Взгляни,
Где дома многовёсельные?
Ах, не дома — домовины!

ЭПИСОДИЙ ТРЕТИЙ

На вершине Мавзолея появляется

Тень Дария

О, верные из верных, старцы, сверстники
Моей поры цветущей! Чем отечество
Болеет? Стонут недра; сотряслась земля.
Супруга, вижу, слезы льет на мой курган:
Душа моя смутилась; я дары приял.
Вы ж плач творите пред могилой; жалобным
Взываньем, души мертвых подымающим,
Меня зовете. Трудно подыматься нам:
Препон не мало; боги же подземные
Берут охотней души, чем на землю шлют.
Но я препобедил их и на зов пришел.
Спеши поведать, — строго разочтен мой срок,—
Какое лихолетье бременит страну?

Предводитель хора

Не дерзаю возвести взгляд,
Не дерзаю обменить слов:
Искони благоговел я
Пред тобой, царь!

Тень Дария

Я пришел из сени смутной, твой заслышав горький плач.
Кратко мне ответствуй: лишних я не требую речей.
Но дерзай и все поведай, победив священный страх.

Предводитель хора

Трепещу твой ублажить нрав;
Трепещу твой возбудить гнев.
Как сказать мне, что не должен
Говорить друг?

Тень Дария

Если робость дней старинных заграждает их уста,
Ты, венчанная супруга, благородная жена,
Подавляя плач и стоны, покорив печаль, скажи
Ясным словом, что случилось. Скорби всюду сторожат:
Грянет горе с синя моря, встанет лихо из земли,
И тем боле бед, чем доле протянулась смертных жизнь.

Атосса

О, блаженнейший из смертных, дней земных благим концом
Всем, пока ты видел солнце, жребий твой завиден был:
Ты, как некий бог, о, Дарий, век счастливый провождал.
Взял и мертвый часть благую: ты не видишь бездны зол,
Что̀ разверзлась перед нами. Все скажу, сказав одно:
Рушится держава персов. Вот, без пышных слов, ответ.

Тень Дария

Язва ль царство посетила? Смута ль граждан подняла?

Атосса

Нет! Но воинская сила полегла окрест Афин.

Тень Дария

Из сынов моих который на Афины войско вел?

Атосса

Ярый Ксеркс, похода ради, обезлюдил материк.

Тень Дария

Двинулся ль, безумец, сушей? Иль, несчастный, на судах?

Атосса

Сухопутным, мореходным вместе был двойной поход.

Тень Дария

Как же с полчищем пехотным он чрез понт переступил?

Атосса

С брегом брег пролива Геллы длинным он сопряг мостом.

Тень Дария

Как? Замкнуть Боснор великий он дерзнул и преуспел?

Атосса

Видно, демон, им владевший, был пособником ему.

Тень Дария

Мощен был, увы, сей демон, обезумевший его.

Атосса

По исходу дела видим, сколь губителен он был.

Тень Дария

Что ж, скажи, вы претерпели, что и граду плач и стон?

Атосса

Стан морской, терпя крушенье, погубил пехотный стан.

Тень Дария

Как? Народ мой поголовно злою бранью истреблен?

Атосса

Стонут в Сузах запустелых, потеряв своих сынов.

Тень Дария

Нет оплота государству, нет защитников стране?

Атосса

Все бактрийцы поголовно, кроме старцев, полегли.

Тень Дария

О, злосчастный! Сколько юных сокрушил он, свежих сил!

Атосса

Одинок, с дружиной малой, Ксеркс, скиталец, говорят, —

Тень Дария

Где, какой исход обрел он? Чает ли еще спастись?

Атосса

Рад был оный брег покинуть, перешед чрез мост морской.

Тень Дария

Он спасен? На брег асийский он ступил? Верна ли весть?

Атосса

Достоверно то известье. Подозренья нет ни в ком.

Тень Дария

Горе! Скоро наступило исполненье вещих слов,
И судил Зевс, чтоб на сыне оправдалась правда их!
Я ж молился, да отложат боги казнь на долгий срок;
Но спешащему навстречу ускоряет встречу Рок.

Ныне зол ключи открылись милым родичам моим.
Сын мой в юношеском пыле сам не ведал, что творит.
Он дерзнул сковать оковы на священный Геллеспонт,
И Боспор, стремимый богом, как раба, смирить ярмом.
Пременить закон стихии, млатом бездну заклепать
И толпам на потоптанье море вольное предать.
Смертный, мнил глупец принудить Посейдона самого
Из бессмертных к послушанью. Явно, мыслью не был здрав
И недýговал душою сын мой. Ныне я боюсь:
Что мой труд стяжав, разграбит первый пришлый нипочем.

Атосса

Из общения с дурными научился быть дурным
Пылкий Ксеркс. Они внушали: ты сынам своим стяжал
Бранной доблести богатство; множить незачем его;
И без доблести простор им самовластно царевать.
И злоправных приближенных он уроки восприял,
И на эллинов умыслил целой Асией поход.

Тень Дария

Свершилось, им в угоду, дело страшное,
Навеки незабвенное, такой урон
И запустенье, коего не ведали
Поныне Сузы с лета, как поставил Зевс
Вождем самодержавным одного царя
Над всей обильной пастбищами Асией.
Был первый, Мид верховным войск начальником,
А сын его — дел отчих завершителем.
Любимец счастья, третьим воцарился Кир
И, мир упрочив, осчастливил подданых.
Лидийскою державой и Фригийскою
Он царство приумножил. Он Ионию
Смирил, богам любезный благомыслием.
Был Кира сын четвертым повелителем,
А пятым — Смéрдис, родины бесчестие,
Позор престола. Хитростью убил его
Вождь Артафрен, иль Правомысл, по-нашему, —
Чьей волей мысль, как зоркий кормчий, правила, —
В палатах царских, с горстью заговорщиков.
Шестым в ряду был Мáрафис, Артафрен седьмым.
Потом достался жребий вожделенный мне.
И много воевал я с многим воинством,
Но столь великих не был зол причиною.
Девятый — Ксеркс; он молод; своего ума
Еще не нажил, а моих не хочет знать
Уроков и заветов. Нет, о сверстники,
Со мною бремя царское делившие!
К такой разрухе мы б не привели страну.

Предводитель хора

К чему ж, владыка Дарий, слово клонится?
Чтó своему народу заповедуешь,
Чтоб от конечной гибели спастись ему?

Тень Дария

Не воевать вам боле градов эллинских,
Хотя б и с бóльшим нынешнего воинством.
Сама Земля там эллинам союзница.

Предводитель хора

Что мнишь? Как может смертным побарать Земля?

Тень Дария

Губя пришельцев слишком многих голодом.

Предводитель хора

Коль сил отборных лучший снарядим поход...

Тень Дария

Все ж войску, чей в Элладе затерялся след,
Возврата в домы милые не праздновать.

Предводитель хора

Что ты сказал? Ведь войску уцелевшему
Чрез Геллеспонт не заперт из Европы путь.

Тень Дария

Немногие из многих путь найдут домой,
Гласит вещанье. Как ему не веровать,
Свершившееся видя? Иль пророчество
Отчасти лишь правдиво? Если ж правда все, —
Отборных Ксеркс оставил, обольщаясь вновь
Пустой надеждой, — там, где Беотийский дол
Поит Асоп, обильный влагой сладкою.
Там ждет их из напастей величайшая,
Возмездие надменья и безбожных дел.
Они не устыдились храмов эллинских
Сокровищницы грабить, жечь святилища;
С землей равняли жертвенники; идолы
Богов ниспровергали с основания.
За святотатство кару соразмерную
Терпели и претерпят: дна не видно зол,
Все новое вскипает, бьет ключом из недр.
В болото крови дротики дорийские
Платейскую равнину превратят, и тел
Персидских груды нá поле истлевшие
До третьего живущих поколения
Немым пребудут знаменьем в очах людей,

Что тщетно надмеваться, смертным будучи.
Надменье выростает тяжким колосом —
Сев Аты, жницы лета многослезного.
Пусть кара за Афины и за эллинов
Вам памятною будет, чтоб никто средь вас,
Презрев, чтó боги дали, возжелав чужим
Добром разжиться, óтчего великого
Богатства не растратил. Наказует Зевс
Чрезмерно алчный помысл; грозный есть судья.
Вернуть желая Ксеркса к благомыслию,
Увещевайте в добрых наставлениях
Владыку дерзновеньем не гневить богов.
Ты ж, старица-царица, мать родимая,
Навстречу сыну выйди в ризах царственных
Из внутренних покоев, как предстанет он
В отрепье жалком и в лохмотьях пурпура,
Раздранного на теле скорбью лютою,
Утишь его словами утешения:
Тебя одну нечастный сын послушает.
Довольно! Нисхожу я в подземельный мрак.
Вы ж радуйтесь, о старцы, и в годину бед!
По все дни душу открывайте радости!
Отрады нет усопшим от богатств земных.

Исчезает.

Предводитель хора

Скорбел я, слыша, сколько бед на родину
Обрушилось и сколько предстоит терпеть.

Атосса

О, рок жестокий! Сколько новой горечи
Ты мне даешь отведать! Но всего больней
Язвит мне душу зрелище бесчестия
Сыновнего, раздранных царских риз позор.
Пойду в чертоги, праздничный убор возьму
И с ясным взором встретить попытаюсь я
Пришельца. В горе не предам любимого.

Уходит во дворец.

СТАСИМ III

Хор

Строфа I

Как величалася, как красовалася
Родина счастьем и благостроением
В дни, когда царил над ней

Дарий незло́бивый, всепромыслительный,
Кормчий спасительный,
Богоравный государь!

Антистрофа I

Славилось воинство бранною славою,
И утверждалися грады законами,
Крепче башенных твердынь.
С дальних походов полки возвращалися,
Горды и ве́селы,
К стародавним очагам.

Строфа II

Сколькими градами, нам сопредельными,
Не перейдя через Галис,
Не ушед от очагов, —
Сколькими он по Фракийскому взморию,
Су́против устий Стримона,
Царства мощь умножил!

Антистрофа II

Сколько других покорились властителю
От побережья далече
Крепкостенных городов!
И Геллеспонта стяжал он поморие,
И Пропонтиды затоны
Купно с устьями Понта.

Строфа III

Взял острова, разлученные плещущей хлябью
С выступом материка:
Лесбос и Самос, питающий ма́слину,
Хиос и Парос, и Наксос, и Ми́конос,
Те́нос и Те́носу в море
Близлежащий Андрос.

Антистрофа III

Он островам, и в срединные воды
Между двух больших земель,
Стал повелителем: Лемносу, И́кару,
Родосу, Книду; и был он на Кипре царь
Па́фоса, Сол, Саламина,
Сей — всех бед причина!

Эпод

И в многолюднейших общинах эллинских
Властвовал самодержавно
Дарий, удел ионя́н, изобилием
Славный, стяжав. Неутомная

Сила разноплеменных
Ратей была наготове.
Днесь, против нас обратясь недвусмысленно, —
    Нам изменила судьбина:
Слава державы крушилась
    Средь зыбей неверных.

ЭКСОД

Приближается К с е р к с, *в разодранных одеждах, с пустым колчаном за спиною; его сопровождают понурые воины.* Х о р *выступает при первых словах* П р е д в о д и т е л я х о р а *навстречу царю.*

К с е р к с

Увы! Увы!
Злополучный мой рок! Безотрадный удел!
Беспримерный удар! Непостижный удар!
Как свирепо Судьба покарала наш род!
Что нести мне дано! Что терпеть суждено!
Я расслаблен; мощь чресл истощилась моих;
Я порфиру в клочки разодрал, растоптал,
Видя никнущим цвет молодежи родной.
Что же, Зевс, и меня, вместе с сонмом мужей
Убиенных, земля
Не покрыла могильным покровом?

П р е д в о д и т е л ь х о р а

Не вернуть государь, богатырских дружин!
Где великая честь властелина владык?
Где надёжа твоя?
Сокрушил нашу силу злой демон!
Восскорбела Земля, возрыдала Земля;
Населил властелин обиталища душ
Молодежью страны!
Цвет ее, эти полчища сильных,
Эти конников тмы, мириады стрелков,
Чрез ворота теней устремились в Аид,
Род за родом, за племенем племя.
Где асийская мощь? О, Царь! О, Царь!
Подломились колени Персиды!

К с е р к с

Строфа I

Сколь я жалок! Увы, сколь презрен я!
Родился́ я народу на горе
И на лихо стране!

Хор

Твоего предвозвестник возврата
По асийской земле подымается стон:
Будешь встречен заплачкою вопрлениц-жен
И свирельников мариандинских.

Ксеркс

Антистрофа I

Что ж? Воспойте мне гимн многослезный,
Ибо бог на меня обратился, —
И оплачьте меня!

Хор

Не унять многослезного плача!
Не забыть, не простить овдовелой стране
Ни на суше беды, ни беды на судах,
И к лицу ей нестройное горе.

Ксеркс

Строфа II

Ионийцам Арей был,
Ионийцам на морских зыбях союзник!
Покосил на водах,
    На брегах роковых
Нашу силу!

Хор

Увы! — я зову, и про все допрошу.
Где ж вожди царских дружин?
Где твои сподвижники?
Где, скажи мне, Фарандак?
Суса где? Пелагóн? Где Дотама? Псаммид?
Акдабата — он где? Где герой Сусискан,
Экбатаны краса?

Ксеркс

Антистрофа II

Я покинул их, в море
Унесенных с кораблей разбитых тирских,
И помчал их прибой
    К Саламинским брегам,
Бездыханных.

Хор

Увы! — я зову. Ты скажи, где Фарнук?
Ариомард доблестный где?
Где владетельный Севалк?
Благородный где Лилей?
Где Мемфид, Фарибид? Где Масистра, скажи?

Что нейдет Артембар? Что ж Истэхма нейдет?
Где ж они, отвечай!

Ксеркс

Строфа III

Увы, увы мне!
Под Афинами, древней твердыней,
Врагам ужасной,
Бурей одной сметены,
Увы, увы, все полегли
В чужбине дальней!

Хор

Там и верный твой, око царево,
Кто глядел за тебя, подводя счет
Воев твоих мириадам несметным,
Там забыт и Алпист среди мертвых,
Сын Батаноха,
Мегабата, Сесама потомок?
Там и Парфа великого бросил,
И Ойбара ты, царь, наш вожатый лихой?
За горем горе
Родине каркаешь ты!

Ксеркс

Антистрофа III

Тоску-кручину
По сподвижникам храбрым ты будишь
В царевом сердце,
Боль оживляешь во мне.
О, кара кар! Сердце мое
Скорбит, томится.

Хор

И других нам отдай! Мы взыскуем.
Где начальник над мардами, Ксанфий?
Браннолюбивый Анхар? Где Диэксий?
И Арсам, предводители конниц?
Где Дадак?
Где Лифимна? Где Толм, ненасытный
Копьеборец? Дивлюсь я, не видя
Их в отряде твоем. В перевозных шатрах,
Должно быть, едут
Сред провожатых твоих?

Ксеркс

Строфа IV

Сошли во гроб
Все вожди великих сил.

Хор

Сошли в безымянный гроб!

Ксеркс

Да, в гроб, увы! В гроб, увы!

Хор

Увы, увы! Боги кар,
Негадан был
Сей удар!
Страшный удар
Был рассчитан Атой!

Ксеркс

Антистрофа IV

Неслыханный
В памяти старинных дел!

Хор

Примера, подобья нет...

Ксеркс

Не видано равных бед!

Хор

Ионии дал нам рок
Изведать мощь, —
Злой урок!
Ах, на зыбях
Мощь крушилась Персов!

Ксеркс

Строфа V

Крушилась, да! Я сгубил —
И какую силу!

Хор

Погибла вся:
Что от нее осталось?

Ксеркс

Взгляни: вот все,
Чтó от нее
Осталось мне.

Хор

Я вижу, царь.

Ксеркс

Этот колчан: вот все, что я...

Хор

Что́ ты в походе целым спас?

Ксеркс

Да! Мой колчан златозорный.

Хор

Мал от избытка остаток.

Ксеркс

Всю расточил я дружину.

Хор

Да, царь! Не тру́сы ионийцы.

Ксеркс

Антистрофа V

Богатыри! Не гадал
Я такого горя.

Хор

Что весь ко дну
Стан мореходный канет?

Ксеркс

В отчаяньи
Растерзал
Порфиру я.

Хор

О, горе нам!

Ксеркс

Горшее, чем сказать дано.

Хор

О, дважды, трижды горшее!

Ксеркс

Нам! Врагу ж ликованье!

Хор

Корень державы подрублен!

Ксеркс

Нет у меня провожатых.

Хор

Погибли на́ море дружины.

Ксеркс

Строфа VI

Вздохни, вздохни о горе, и домой иди!

Хор

Увы, вздыхаю и скорблю.

Ксеркс

Моим стенаньям стоном вторь!

Хор

Делам плачевным отзвук — плач.

Ксеркс

С моим ты согласуй свой плач!

Хор

Увы! Увы!

Ксеркс

О, бремя горя тяжкое!

Хор

Боль неизбывной скорби!

Ксеркс

Антистрофа VI

Бей в грудь, бей в грудь руками! Обо мне восплачь!

Хор

Сам слез достойный, плачу я.

Ксеркс

Моим стенаньям стоном вторь!

Хор

Не мог бы не стенать я, царь!

Ксеркс

Вопль громкий подыми, взывай!

Хор

Увы! Увы!

Ксеркс

Плоть до́ крови бичуй, терзай!

Хор

Боль лютая! Жгучая рана!

Ксеркс

Строфа VII

Рази руками перси! Как мисийцы, вой!

Хор

Напасть! Напасть!

Ксеркс

Рви бороду, о старец! Не жалей седин!

Хор

Клоками, клоками рву седи́ны.

Ксеркс

И возопи: ой! . .

Хор

Ой, горе! Горе!

Ксеркс

Антистрофа VII

Рви на груди одежду! Растерзай убор!

Хор

Напасть! Напасть!

Ксеркс

Всклочь кудри! Вспомни воинство — и рви власы!

Хор

Клоками, клоками рву седи́ны.

Ксеркс

И слезы лей, слезы...

Хор

Рекою льются!

Эпод

Ксеркс

Моим стенаньям стоном вторь!

Хор

Увы! Увы!

Ксеркс

С рыданием вернись домой!

Хор

Увы! Увы! Персия растоптана!

Ксеркс

Стал плач по стогнам града!

Хор

Стал плач... И стоны.

Ксеркс

Изнеженные, плачьте!

Хор

Увы! Увы! Персия растоптана!

Ксеркс

Взывайте!

Хор

Стоните!

Ксеркс

Крушилась отчизна, увы, увы, —
На кораблях многовёсельных!

Хор

Плачем провожаю в дом царя.*

* Об изменении маргинальной номерации стихов см. наст. изд., с. 523.

СЕМЕРО ПРОТИВ ФИВ

(стихи 1—777)

ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Этеокл, фиванский царь
Вестник (Разведчик)
Хор фиванских женщин
Исмена
Антигона
Глашатай

ПРОЛОГ

Этеокл

Сограждане-фивяне! Своевременно
Должно быть слово мужа, одержащего
Кормило государства, на крутой корме
Недремлющего стража. В благоденствии
Мы видим божью милость; а беда придет
(Чего да не случится!), Этеокл за все
Один ответит, всенародным ропотом
Ославлен будет в плачах, причитаниях, —
От них же, Избавитель-Зевс, избавь ты нас!
За вами ныне дело: должно гражданам,
И не достигшим полной возмужалости,
Равно с людьми в расцвете мощи мужеской,
Всем поголовно, в меру сил и возраста,
Во брани подвизаться за отечество
С его святыней, — чтобы честь не малилась
Родных богов, — за семьи и за землю: Мать,
Кормилицу, — она же, юных пестунья,
На почве благодатной воспитала их
И, нá ноги поставив, уготóвала
Борцов надежных городу на трудный день.
Поднесь была удача, и спасал нас бог,
И с той поры, как стены осаждает враг,
От Фив не отвращалось счастье бранное.
Но вот что ныне вещий муж пророчит нам
(Волхву не нужен свет очей. Пернатых клик

Он верным ухом слышит, сердцем ведает), —
Слепец-птицегадатель говорит, что в ночь
Великий приступ воинство ахейское
На город умышляет. Так за дело же!
Спешите на бойницы и на башни врат
Во всеоружьи, стен зубцы живой стеной
Защитников удвойте и пред устьями
Ворот, сплотившись, непреодолимою
Плотиной станьте! Мужествуйте! Множества,
Что будет лезть, не бойтесь: оградит нас бог.
Лазутчики повсюду мной разосланы;
Не без вестей с разведки подойдут они,
Нам упредить помогут козни вражии.

Входит разведчик.

Разведчик

О, достославный Этеокл, кадмийский царь!
С вестями я из войска супротивного:
Сам новых дел тех был я соглядателем.
Семь ярых воев, вражьих семь начальников,
В щит черный кровь быка усекновенного
Собрав и руки погружая в жаркую,
Клялись Ареем, Лютою и Ужасом
Кровопролитий надвое: иль Кадмов град,
Взяв приступом, разрушить, или, кровию
Своей окрасив землю, лечь костьми в бою.
И памятки, заветный дар сородичами,
На колесницу вешали Адрастову,
Смочив слезами. Но слова безжалостным
Дышали гневом, и сердца железные
Свирепостью пылали, как у лютых львов,
Завидевших убийство. Не замедлится
Той клятвы исполненье. Я покинул их
За жеребьевкой: кто каким из фивских врат
Грозою будет. Тотчас устья врат займи
Отборной ратью. Воинство ахейское
Уж близится всей силой, подымая пыль
И пеной бурных коней убеляя дол.
Ты в непогоду кормщик корабельный наш:
Обороны же город, прежде чем дохнет
Ареев вихорь. Не чернопучинный вал
На нас катится: сила сухопутная
На стены лезет с ревом, диких волн грозней.
Кто всех проворней, мига не теряй! Бегу
Дозорщиком, покуда видит глаз; тебя ж
О всем, что за стенами, в срок осведомлю.

Уходит.

Этеокл

О, Зевс! о, Гея! Боги, вы, кремлевые!
И ты, Проклятье отчее, могучее!
Вы града с оснований не свергни́те мне,
Врагу не предавайте! Речи эллинской
Здесь льется звучность; ваши очаги стоят.
Земле свободной и твердыне Кадмовой
Не дайте стать отныне подъяремными,
Но будьте силой нашей! Я за весь народ
Творю обеты: вас почтят спасенные.

Уходит во дворец.

ПАРОД

На орхестру в смятении вбегает Хор *фиванских женщин.*

1-е полухорие

Вся трепещу: идет
Горе великое!
Двинулся вражий стан.
Войско напущено;
Полчище конное
Скачет во весь опор.
Прах воздымается:
Тихая, верная
Бури предвестница,
Тучей клубится пыль.

2-е полухорие

Слышу, как дол гудит,
Слышу оружья звон;
Близится страшный шум.
Словно гремит в горах,
Рушась стремглав, поток
Неудержимых вод.
С нами, богов, богинь
Сила святая будь!
Мимо родимых стен
Ты пронеси грозу!

1-е полухорие

Высыпал ратный люд:
Многое множество
Белых, как снег, щитов
Весь убелило дол,
Прямо бегут на град.
Кто ж из богов, богинь,

Отчих радетелей,
Скроет, заступник, нас?
Чей обниму кумир?
К чьим припаду стопам?

2-е полухорие

Крайней судьбины час!
Нет мне прибежища,
Кроме незыблемых,
Ваших, блаженные
Тронов торжественных...
Чу, стук щитов! Иль глухи вы? Не слышите?
Ныне пришла нужда
В данях молитвенных.
Где ж пелены, венки?

1-е полухорие

Смятенье... ударяет о копье копье!

2-е полухорие

Что, ярый,
Задумал,
Арей, наш
Бог-пращур?
Предать нас?

Оба полухория вместе

Владыка златошлемный! Ты воззри на град!
Он ли не мил тебе,
Не вознесен тобой?

Строфа I

Боги кремлевые!
К нам всем собором вы
Светлый склоните взор!
В плен повлечет нас враг:
Девы, мы держимся
Крепко за ваш алтарь.
Не бурногривый вал, —
В шлемах косматых полк
Обуревает град.
Зе́вс-отец, Зе́вс-отец!
Всем верховодишь ты:
Сам, Зевс,
От граждан отврати плененье!
Фивы сжал Аргос кольцом железным!
Тяжких оружий мет
Меди ударный гул, —
Конских бряцанье узд, —

Скрежет удил — все смерть
Гласит нам, все гласит погибель!
Поделены семь врат
Меж семерых вождей
Вражьих по жребию:
Семь храбрецов громят
Грозою сулиц семь затворов.

Антистрофа I

Зевсом рожденная,
В бранях могучая,
Милуй, Паллада, нас!
Конник пучинный, рыб
Страшных, китов морских
Бьющий трезубцем, ты —
Фиву от ужаса,
Фиву от пагубы,
Царь Посейдон, спаси!
Кадмова имени
Ради, Арей, Арей,
Вняв,
Предстань ворот Кадмеи стражем!
Рода праматерь, сойди, Киприда!
В жилах моих течет
Кровь не твоя ли, мать?
Ныне тебя зовем,
Твой окружив кумир,
Тебя в молитвах именуем.
Ты, Аполлон Ликей,
Волком волков трави!
Нам лучезарный лик,
Лютый врагам яви!
К тебе взываем, лучник меткий!

Строфа II

За светлым братом, дочь Лато,
Лук натянув, примчись,
Дева на девий зов!
Чу, колесниц раскат!
Гера-владычица!
Оси визжат... Умру!
К нам, Артемида милая!
Воздух дрожит, горит
От сотрясаемых
Копий бесчисленных.
Что с тобой будет? Что
Тебе готовят боги, град?

Антистрофа II

Не ждет година: приступ! Вниз
Каменный сыплют град
Наши с крутых бойниц.
Чу, медяных щитов, —
О, Аполлон родной! —
Сшибка у гулких врат...
Ты, Зевс, решаешь участь битв!
Нам во спасение
Твой да вершится суд!
Дева, начальница
Кликов воинственных,
Град седмивратный, Онка, — твой!

Строфа III

Всесильные, скорые
На всякую помощь, — вы,
В чьих руках
    Этот кремль,
    Боги Фив, —
Стен угрожаемых
Войску, чьей
Речи звук
    Нам чужой, —
Не предавайте! Дев,
    Руки простерших, плач
Слышите ль, вышние?

Антистрофа III

Любимые, бдители,
Спасительно ходите
Вы окрест
    Этих стен,
    Град любя:
Боги-печальники
Фив святых,
    Днесь о них, —
    Вспомянув
Богослужения,
    Жертвы народные, —
Вы попечалуйтесь!

ЭПИСОДИЙ ПЕРВЫЙ

Этеокл

(возвращаясь)

Бессмысленное стадо, невтерпеж твой вой!
Скажите, что же, родину ль спасете вы

Иль мужество вдохнете в осаждаемых
Противным смыслу здравому взыванием
И на коленях пред богами ползаньем?
Ни в трудную годину, ни в счастливую
Нам не на радость женщины сожительство.
Коль власть ее — надменна, не приступишься;
Когда дрожит за близких — лихо горшее.
Вы беготней по стенам исступленною
Наводите на войско малодушный страх.
Так, вы врагу подспорье: наших стен оплот
Извне громит он, изнутри вы рушите.
Вот сколь желанно женское сожительство!
Но кто моих указов не послушает, —
Жена ль то будет, муж ли, нечто ль среднее, —
Повинен смертной казни, и народ его
Побьет камнями, — живу не уйти ему.
В делах градских нам жены не советницы;
Им в пору, дома сидя, не чинить вреда.
Ты слышала? С глухой ли разговор веду?

КОММОС

Хор

Строфа I

Милый Эдипов сын!
Я убоялася,
Лишь колесниц лихих
Грохот заслышала,
Ржанье и конский топ,
Стук колес, ступиц скрип,
И в огне
Калены́х
Скрежет удил,
Бряцанье узд,
Неугомонный гомон.

Этеокл

Что ж, корабельщик, бегая с кормы на нос,
По палубе метаньем от напора волн
Избавит ли корабль изнемогающий?

Хор

Антистрофа I

К древним кумирам я
Ринулась, веруя
В помощь небесную
Верных заступников.

Снежный крутился вихрь,
Вьюга стучалась в дверь,
У ворот
Выла смерть.
Лепет молитв
Внушил мне страх,
К блаженным я припала.

Этеокл

Молите башню вражеский сломить напор.

Хор

И башня не богами ль утверждается?

Этеокл

Но боги покидают обреченный град.

Хор

Строфа II

Нет, на веку своем
Да не увижу я
Града бессмертными
Купно покинутым,
Пришлою, грозною
Силой растоптанным
И подожженным
Со всех концов!

Этеокл

Молись, да делу не вреди молитвами
И помни слово древнее: покорность — мать
Благой удачи, дочери спасительной.

Хор

Антистрофа II

Правда! Во все же богов
Мощь превосходнее.
Часто она одна
Из безысходных зол
Смертных выводит в час,
Как меж нависших туч
Просвет последний
Исчез из глаз.

Этеокл

Мужское дело — жертвы заколоть богам
И учреждать гаданья, коль у стен враги;
Твое ж — в молчаньи скромном домоседствовать.

Хор

Строфа III

С помощью божией
Неодолим стоит
Кремль наш, и лютому
Башня грозит врагу.
Чем нарушила я закон?

Этеокл

Не в том все зло, что ты богобоязненна,
А в том, что боязлива и боязнь в сердца
Сограждан сеешь. Утвердись в спокойствии!

Хор

Антистрофа III

Войска внезапный шум
Слитный заслышавши,
Я на кремлевый холм,
Духом смятенная,
Под защиту святынь пришла.

Этеокл

Но ныне, коль услышишь про убитых молвь,
О тяжких ранах слухи, возглашать не смей
Заплачку. Пир Арею — пролитáя кровь.

Предводительница хора

Чу, слышу кóней фырканье и ржание!

Этеокл

Будь нá ухо потуже: слишком слух остер.

Предводительница хора

Чу, гул подземный! Кремль дрожит! Обложен град.

Этеокл

То мне забота. Ей довлеет власть моя.

Предводительница хора

Страшусь! Растет смятенье у ворот градских.

Этеокл

Молчанье! Ни о чем ни слова в городе!

Предводительница хора

Собор всевышний! Башни сохрани ты нам!

Этеокл

Накличешь гибель: молча, что несешь, неси.

Предводительница хора

Градские боги! Рабства да не знаю я!

Этеокл

Себя и граждан в рабство отдаешь сама.

Предводительница хора

На недругов, Зевс мощный, обрати стрелу!

Этеокл

Почто ты женщин создал таковыми, Зевс!

Предводительница хора

Столь жалкими, сколь мужи, — если град падет.

Этеокл

Хватаясь за кумиры, голосишь опять.

Предводительница хора

Упало сердце; ужас говорит, не я.

Этеокл

Прошу тебя, исполни просьбу летую.

Предводительница хора

Скажи ее, и тотчас послужу тебе.

Этеокл

Несчастная, безмолствуй, не пугай своих.

Предводительница хора

Молчу. Со всеми общей покорюсь судьбе.

Этеокл

Вот, наконец, то слово, что мне по сердцу.
Оставь кумиры, — есть молитва действенней:
В союзники бессмертных к нам зови царей.
Я первый помолюся; ты за мной вослед
Брось к небу вопль победный, как пэан богам.
Он эллинам обычен, — сей священный клич.
В своих он будит храбрость и врага страшит.
Молюсь я градодержцам, сей земли богам,
Полей родимых, веча покровителям,
Ключам Диркейским, плещущим, Исмен-реке;
И за спасенье града обещаю я
Их очаги окрасить кровью овчею
И кровью тельей, а доспехи вражии,
Копья добычу, — брони и оружия, —
Повесить у порога их святых домов.
Так надлежит, без плача и рыдания,
Тебе молиться; тщетны вопли дикие

И не спасут от рока неминучего.
А ныне, супротив семи воителей,
Шесть витязей сберу я, буду сам седьмой;
На бой великий выйдем из семи ворот.
И прежде то содею, чем крылатою
Молвой воспламенятся ожидания.

Уходит.

СТАСИМ I

Хор

Строфа I

Исполню все.
Но в душе
Тлеет страх;
И вздувает искру
Вихрь черных дум, обставших душу.
У врат враги!
Так дрожит
Голубка-мать,
Выводка кормилица, —
Над гнездом
Видя змею:
Враг ползет
В колыбель святую.
К башням тучей сплошною,
Строем, сомкнутым тесно,
Вражья хлынула сила,
Наших сперла отвсюду,
В наших тяжкие камни
Мечет. Деться куда мне?
Зевсовых чад
Светлых семья,
Найди пути
Град спасти,
Кадмовых чад
Помилуй!

Антистрофа I

Обмéните ль
Сей предел,
Пришлецам
Уступив, на лучший?
Нет лучшего! Глубок здесь почвы
Родящей тук.

Здесь разлив
Диркейских струй.
Родников обильней
Не питал
Влаги царь,
Посейдон,
Ни Тефии чада.
Если же так, — градодержцы
Боги, Ату нашлите
Вы на рать за стенами,
Ату взаимоубийства,
Ату ужаса в брани!
Славу Фив возвеличьте!
Ваших святынь
Вы ж и оплот.
Пребудьте здесь,
Как поднесь!
Громкий наш клич
Услышьте!

Строфа II

Ринуть не жаль вам в Аид
Былей седых достославность? Увидеть
Копий добычей,
Грудой пепла священный кремль?
Врага торжество, Фивы позор —
— Это ли суд ваш, боги?
Нас вам не жаль,
Дев и жен кадмейских,
Молодых и стариц дряхлых?
Как табун кобылиц, в полон
За косы нас, в лохмотьях риз,
Гость повлечет. Подымется
Толп избиваемых вопль,
Стоны со стен.
Предчую сердцем долю злую!

Антистрофа II

Девы, я плачу о вас:
Будет до брака растоптан ваш цвет
Диким насильем.
Враг в чужой уведет вас дом,
Не милый жених. Лучший удел
Мертвым судили боги!
Горе тебе,
С боя взятый город!
Кто́ в поло́н влачит, кто режет,

Кто пожар запаляет. Дым
Стогна застлал, и пламенной
Бурей объят, пылает град.
Бешенством дышит Арей,
    Бог-душегуб,
Скверня заветных чувств святыни.

Строфа III

Гомон в кремле стоит;
    Башни осадные
Враг подкатил к стенам,
    На смерть разит копьем
Мужа муж.
    Чу, детей,
Грудь сосущих младенцев,
Кровью залитых, плач,
Визг у сосцов родимой!
Все бегут... Похищена сестра, жена!..
Жадным оком зарится
Грабитель на грабителя;
Нищий общник нищему —
В грабеже; в дележке — враг, и равною
Обижен долей. С чем сравнить всех зол разгул?

Антистрофа III

Всяческий плод земной
    Всех кладовых запас
Наземь повыброшен:
    Плачьте, ключарницы!
Все, что ты
    Нам даришь,
Мать-Земля, изобильно,
Плавает в мутных ручьях.
Юные жены, девы!
Что вас ждет? Невольницы отныне, вы
Грозным победителям
На произвол оставлены.
Век вам вековать в слезах.
Вам одна надежда — черной смерти день,
Последний день — предел страданий долгих.

ЭПИСОДИЙ ВТОРОЙ

Предводительница 1-го полухория

Разведчик, мнится, милые, от воинства
Несет нам вести новые, — бегом бежит:
Гляди, так и мелькают ноги резвые.

Предводительница 2-го полухория

А вот и сам владыка наш, Эдипов сын,
Спешит навстречу, — весть пришла по времени, —
Разведчику подобно, ускоряет шаг.

Этеокл и Вестник встречаются на вершине холма.

Вестник

Вот, что я сведал точно про дела врагов,
И как упали жребии семи ворот
Промеж семью вождями. Уж у Пройтовых
Тидей бушует. Но через Исме́н-поток
Гадатель переправу возбранил ему.
Пророчат злое жертвы. Разъярен Тидей;
Взалкал он крови; шип пустил, что в полдень змей.
Волхва ругает, сына Оиклеева:
Почто, де, малодушный, отвращает рок —
Трясет шеломом; гребня три косматые
Колышатся, как туча, над шеломом. Щит
Вращает он, и колокольца медные
Под ним бряцают зычно. Знаменован щит
Знаменованьем гордым: весь в звездах горит
Чеканный свод небесный; в средоточии —
Глаз ночи, месяц полный, всех светил светлей.
Надменьем обуянный от доспехов тех,
Он сечи вожделеет, над рекой кричит:
Так ржет, вздыбясь, и гложет удила, и в бой
Конь бранный рвется, слыша дребезжанье труб.
Кого поставишь су́против Тидея? Кто,
Когда падут затворы, оградит врата?

Этеокл

Что ж? Трепетать мне пред убранством воинным?
Иль ранят знаки? Иль смертельны пугала?
Что — хвост и побрякушки, иль копье разит?
А эта ночь на небе житовом, что вся
Светилами мерцает, по словам твоим, —
Надменье дум и черный рок надменному,
Пожди, накличет! Как в очах затмится свет,
Приличествовать будет мрака знаменье
Кичливому безумцу со щитом, что́ ночь
И звал и славил на его же голову.
Тидею супротивником у Прейтовых
Ворот да станет доблестный Астаков сын.
Он крови благородной, и Стыда престол
Он чтит; речей хвастливых ненавидит он,
На суесловье медлен и на подвиг скор.
В нем кровь великих, коих пощадил одних

Арей из сева оного змеиного.
Кадмеец истый Меланипп. Игрок-Арей
Пусть мечет кости: чья возьмет? Но Правды суд, —
Чтоб сын родной оружьем поборал за мать.

Хор

Строфа I

Фивы поборнику,
    Право восставшему
Родины мстителем,
    Вы одоление
Дайте, небесные
    Града заступники!..
Страшусь узреть кровавую
Милых сердцу гибель!

Вестник

С ним счастие да будет, как сказал ты, царь!
Стал Капаней, гигант, перед Электрами:
Ему врата вторые рок судил. Сей муж
Огромнее, чем первый; а надменьем полн
Уж не людским он, нет! — сверхчеловеческим.
Грозой грозится башням (да минует зло!):
Град ниспровергнет, — с ним ли, или с нами бог, —
И Зевсу-де стрелою не сдержать его:
Перуны Громовержца не страшней ему,
Чем зной палящий, жар лучей полуденных.
А знаменье гиганта: обнаженный муж,
В руках держащий пламенник пылающий;
И златом окрест начертанье: «Град спалю».
Кого па состязанье с таковым пошлешь,
И кто не убоится этой гордости?

Этеокл

Спесь нам на пользу и прибыток даст с лихвой.
Так помыслов превратных обличителем
На тяжбе с богом служишь ты, язык людской!
Дыша угрозой, Капаней презрев богов,
Уст не блюдет, бесстыдно обнажает мысль;
Самодовольно, смертный, к небу Зевсову
Он бурю изрыгает богохульных слов,
И низойдет, я верю, на главу его
Как новый огненосец судия-перун
С копьем иным, чем солнца луч полуденный.
Да встретит богоборца Полифонта мощь!
То — муж воздержной речи, воли пламенной,
Защитник, силой равный супротивнику,

Предстательством могучий Артемидиным
И помощью небесной Остальных сочти!

Хор

Антистрофа I

Гибель грозящему
Самонадеянно!
Зевсова молния,
Оцепени его,
Прежде чем внидет он
В наши обители
С копьем и вон из терема
Девий плен погонит!

Вестник

По очереди всех я перечту, семь врат
Войсками обложивших. Третьим выскочил
Из полой меди шлема жребий с меткою
Аргивца Этеокла: к третьим, Нестовым,
Вратам он гонит конницу могучую.
Едва узде послушны, пышут пламенем,
Яряся, кобылицы, бьются в медь ворот;
Свистит, спираясь, дух их под забралами:
Взглянув, ты скажешь: варварской орды набег.
Щит гордо знаменован: лезет вверх гоплит
По лестнице на башню и кричит (слова
Сверкают подле:): «Сам Арей не сбросит вниз
Меня с бойницы бражьей». Вот еще гроза!
Кого пошлешь ты Этеоклу равного,
Чтоб рабский от Кедмеи отвратил ярем?

Этеокл

Вот тот, кого пошлю я в добрый час. Готов
Он к брани. Вызов, знай, не на устах его,
А в длани мощной. Мегарей, Креонта сын!
И сей провидел змия. Коней бешеных
Не убоясь, он выйдет в поле чистое —
Иль смертью дань отдать Земле-Кормилице
Иль, двух мужей и город на щите зараз
Добыв, украсить той добычей отчий дом.
За кем черед, поведай, не скупись на речь.

Хор

Строфа II

Молюсь, домов
Отчих заступник, чтобы выбор твой
Счастлив был родине,
Ворогу пагубен.

Правый воздатель Зевс,
Гневный воззри на них,
С буйным киченьем идущих,
В бешенстве яром низвергнуть Фивы.

Вестник

Четвертый, улучив врата соседние
Афины Онки, с криком предстоит вратам —
Гиппомедонта сила, исполина лик.
Не щит, а жернов он вращает. Трепетом
Его увидев, — скрою ли? — я был объят.
И ковщик не простой был, что чеканил ту
Щита громаду: как живой, грозит очам
Тифона образ, с зевом огнедышащим, —
И дым из уст клубится, черный брат огня;
И с полым чревом круга, с бляхой выпуклой,
Скреплен искусно обод перевивом змей.
Ареем одержащим пьян, беснуется
Он, как менада; ужас из очей глядит.
Беречься нужно мужа обуянного.
С ним ярость исступленья в двери ломится.

Этеокл

Хранит Паллада пригород с воротами;
Карает Дева буйных и неистовых.
Как от птенцов дракона отпугнет врага
Богиня кликов воинских. Ойнопов сын,
Гипербий храбрый, встретит. Всем под стать ему
Гипербий: видом, рьяностью, доспехами;
Давно к тому же хочет испытать судьбу.
Сам Гермий свел столь равных двух противников.
Сойдутся пред вратами витязь с витязем,
И богоборец с богом на щитах врагов.
Тифон Гиппомедонту огнедышащий
Любезен. Что же? На щите Гипербия
Сидит неколебимо Зевс-отец и пук
Горящих молний держит. Побежденным кто
Кронида видел? Кто ж кому союзник? Чей
Союз надежней? Враг с порабощенными,
А мы с владыкой. Крепче, чем Тифон, Кронид,
И кто во имя бога ратоборствует —
Сильнейший в битве. Будь же, Зевс, Гипербию,
По силе тайной знаменья, спасителем!

Хор

Антистрофа II

Верю: тот,
Кто на щите изваял врага

Зевсова лик,
Демона недр земных,
Смертным ужасного
И ненавистного
Вам, долговечные боги,
Буйную голову в поле сложит.

Вестник

Да будет так! О пятом, что у пятых врат
Бореевых, у самой богоравного
Амфиона могилы стал, — поведаю.
Копьем клялся он, что́ превыше бога чтит,
Дороже ока ценит, — разорить сей кремль
Зевесу на́зло. Так грозится юноша
Прекраснолицый, — цвет, от горной матери
Расцветший, — отрок более, чем зрелый муж,
Которого ланиты первый нежный пух
Едва лишь оттеняет. Но не девичий
В нем нрав, хоть имя, как обличье, — девичье:
Свиреп в нем дух надменный, взор очей суров.
И этот с похвальбою на щите предстал,
Обидной Фивам. Сфинкса к меди выпуклой
Что тело укрывает, самодвижного
Приладил. Блеща, движется чудовище
И, как живое, подгребает лапами
Кадмейца и впускает когти львиные
В живую снедь, готовясь истерзать ее.
Не на потеху витязь шел; далекий путь
Стопой не на смех мерил богатырскою.
Парфенопей аркадец, юный Аргоса
Присельник, он кормильцам платит мзду копьем.
Пусть над его угрозой посмеется бог!

Этеокл

Когда б по мысли гордых все случалося,
О чем мечтают, не по воле божией,
Конечной истребился б город пагубой.
Есть между нас и на аркадца этого
Муж добрый — дела и руки, не слов
И спеси, — Актор, брат родной Гипербия.
В стенах он не позволит безнаказанно
Напыщенным злоречьем отравлять сердца,
Не впустит в город лютого чудовища,
Которым злобно вражий знаменован щит.
Вне стен сообщник Сфинкса Сфинксу даст ответ,
Как рухнет с башен градом туча стрел в него.
Вы ж, боги, оправдайте правду слов моих!

Хор

Строфа III

Входит мне в душу боль
Слов, что я слышала!
Дыбом от ужаса
Волос подъемлется!
Сколько хул, вызова
Небу на их устах!
Богонадменных! Пусть
Их рать
В черной земле истлеет!

Вестник

Шестой противник — вещий, богомудрый муж,
Храбрейший в брани, мощь Амфиараева.
К дверям — Омолоидам, ко шестым вратам,
По жребию он послан и Тидееву
Корит свирепость. Аргоса смутителем
Его зовет, убийцей, в зле наставником,
Слугой греха, Эриний вызывателем,
К лихой вине Адраста подстрекателем.
Потом, на брата твоего уставя взор,
Суровый, обличает Полиника мощь:
«Поникнуть хочешь в поле, Полиник, за гнев
На град родной? — гадает он по имени:
Какое дело! Сколь богам любезное!
Послушать людям либо, вспомнить правнукам!
Низринул сын Эдипа родовых богов,
С чужою ратью вторил в стены отчие.
Ты мать разишь: каким свой грех возмездием,
Сразив, искупишь? И, копьем добытая,
Сроднится ль в мире родина с насильником?
Мой рок мне ведом: прах мой утучнит сей дол;
В земле чужой могила ждет вещателя.
Иду в сраженье — встретить не бесчестно смерть».
Так речь держал и подпял волхв округлый щит,
Медь полую, без знаков на меди литой:
Быть, не казаться доблестным — завет его.
Глубокие проводит он в уме бразды;
И зреют в них советы справедливые.
С ним выстоит лишь мудрый муж и праведный
Единоборство; крепок лишь, кто чтит богов.

Этеокл

Печальна участь праведных, в одно ярмо
Судьбиной сопряженных с нечестивыми.
Во всяком деле лише нет злосчастия,

Чем злой сообщник: жатву горя с ним пожнешь;
Где сеет Ата, всходом колосится Смерть.
Благочестивый путник на разбойничий
Корабль попав ошибкой, со злодеями,
Невинный, делит гибель неминучую.
И в городе, забывшем правду, праведник,
Мужей-богоотступников согражданин,
В сеть вовлеченный общего проклятия,
Умрет с безбожным сонмом под бичом богов.
Так и гадатель этот, — Оиклеев сын, —
Муж справедливый и богобоязненный,
Пророк великий, к стану богохульников
Пристав не по желанию сердца мудрого,
С останками их мощи в долгом поезде,
Обратно повлечется, коль захочет Зевс.
Но коль же, мнится, вовсе не нагрянет он —
Не страха ради, не из малодушия,
Но знает, прорицатель, что умрет в бою,
О чем предупрежденье слышал Локсия,
Как сам сказал, — а слов не тратит попусту.
Все ж у ворот на страже да стоит Ласфен,
И, вратарь страшный, гостя ждет незванного.
Умом он старец, мощным телом юноша.
И взором быстр он и рукой немешкотен, —
Где щит не кроет тела, водрузить копье.
Не вся удача смертным от богов одних.

Хор

Антистрофа III

Правой молитве вняв,
Город спасением
И благоденствием
Облагодатствуйте!
Копий труд, горе сеч,
Боги, на вражеский
Оберните стан!
Вне стен
Молнией, Зевс, убей их!

Вестник

Седьмой наш супротивник, у седьмых ворот, —
Твой брат, владыка. Слушай же, как он клянет
Святые Фивы, — бед каких желает нам!
Взойти на башни хочет и, воспев пэан,
Царем земли плененной объявить себя;
С тобой же на смерть биться, — умереть, убив,
Иль, если живы выйдете, изгнать тебя

С бесчестьем, как с бесчестьем ты его изгнал.
Так Полиник взывает и родных богов
Земли отцовской кличет во свидетели,
Что в тяжбе правой правды домогается.
Чеканом новым блещет велелепный щит,
Двойным изображеньем знаменованный:
Во всеоружьи латник, в златокованном,
Ведом женою важною и мудрою;
Гласит из уст богини начертание:
«Я, Правда, в град родимый приведу его
И в отчих водворю навек обителях».
Вот, все ты ныне слышал о намереньях
И ухищреньях вражьих. Сам, кого послать,
Смотри. Не скажешь: был разведчик слеп, глагол
Глашатая невнятен. Ты же — кормчий наш.

Этеокл

О, род, безумьем от богов наказанный,
Их ненависть, Эдипа многослезный род!
Отцовское проклятье неизбывное!
Но жалобы да смолкнут, и немеет скорбь,
Чтоб не родить ей плача всенародного!..
О Полинике ж (имя роковое!) — вот
Что я скажу: увидим, что пророчит щит,
Куда письмен златое начертание
Неистового мужа приведет. Когда
Была бы Правда, Зевса дочь, воистину
Его вожатой, спорить было б не о чем.
Но никогда доселе, — ни едва на свет
Из материей утробы вышел он, ни в дни,
Как рос и креп мужая, ни когда брадой
Покрылся подбородок, — не бывала с ним
Святая Правда. В разоренье ль родины
Она впервые будет помогать ему?
Иначе Правду звали б ложным именем
Богиню люди, общницу путей кривых.
Сам, сердцем твердый, выйду с ним на смертный бой,
И кто другой к той встрече правомощнее?
Сойдемся в поле — царь с царем и с братом брат,
Как враг с врагом. Копье несите, поножи,
И чем прикрыть мне тело от камней! Живей!

Предводительница хора

Любимый царь, Эдипа чадо! Ворогу
Не будь подобен гневом, речью дерзостной!
Мужей довольно в Фивах, чтоб навстречу стать
Аргивей силе: братняя запретна кровь.

Единокровных бой самоубийственный —
Вина и скверна. Годы не сотрут пятна.

Этеокл

Быть побежденным, но не опозоренным
Согласен я: в том горе утешенье — смерть.
Но пораженье и позор принять? Нет! Нет!

КОММОС

Хор

Строфа I

Что ты задумал, сын?
Ата ль жестокая
Темною страстию
Дух обуяла твой?
Семя безумья вырви!

Этеокл

На край толкает, нудит разрешенье бой!
Плыви ж по ветру, прямо, в преисподнюю
Род, Фебу ненавистный! До конца ты сгинь!

Хор

Антистрофа I

Страсть кровожадная,
Плоти родной алчба
Гонит к вине тебя
Братоубийственной, —
Крови запретной жажда!

Этеокл

Отцова клятва черная стоит, вперя
Сухих очей, бесслезных неотвратный взор,
Сначала дани просит, после смерть сулит.

Хор

Строфа II

Не уступай! Гаси
Гнев! Не из робости —
Знает то друг и враг —
Жизнь ты щадишь. Уйдет
В землю Эриния,
Если дары твои
Примут из рук благие.

Этеокл

Давно благие боги небрегут о нас.
Им наша гибель — дивный, вожделенный дар.
Молить ли об отсрочке беспощадный рок?

Хор

Антистрофа II

Ныне грозит тебе
Демон. Со временем
Гнев укротится; ветр
Дикий уляжется.
Станет затишье. Жди!
Вечно ль кипеть волненью?

Этеокл

Разбушевалось отчее проклятие,
И слишком оправдались сны зловещие,
Эдипова богатства раздаватели!

Предводительница хора

Хоть женщин ты не любишь, — их совет прими.

Этеокл

Скажи, коль исполним он, — но без лишних слов.

Предводительница хора

Нейди дорогой, что ведет к седьмым вратам.

Этеокл

Отточенной секиры не притупливай.

Предводительница хора

Как ни далась победа, все почет она.

Этеокл

Не по сердцу такие речи воину.

Предводительница хора

Окрасить руки хочешь кровью братнею?

Этеокл

Помогут боги, — смерти не избегнет он.

СТАСИМ II

Строфа I

Эриния, — кто из богов
Схож с ней? — боюсь вещуньи черной!
Обречен ей
На убой род.
Коль отец сам,
Накопя гнев *,

* Вариант в рукописи: Разнуздав гнев.

На главу чад
Накликáл казнь,
Не избыть им
Роковых кар,
Не спасти́сь им!
Душегуб Раздор ярит их.

Антистрофа I

Придет делить братьев пришлец,
Скифский булат: нарежет доли
И надел даст
Людоед-Меч.
И тебе часть,
И ему часть,
И тебе пядь,
И ему пядь:
Меж сырых глыб
Место есть вам
Для могил двух.
Только царства не делить вам!

Строфа II

Когда сразит
Брата брат,
Сам на себя
Вставший род
Исполнит
Самоубийством жребий свой;
Скверну крови выпьет перстю
На месте том,
Очистительной кто прольет
Влаги дар?
Омоет их? О, новых слез
Примесь в чашу древних зол!

Антистрофа II

Посеял дед,
Внуки жнут.
Корепь вражды —
Давний грех:
Поныне
Он в поколенье третьем жив.
Вещий Локсий Лаию,
Пифийский бог,
Из глубин святилища
Трижды рек,
Что Лаий Кадмов град спасет,
Коль бездетным в гроб сойдет.

Строфа III

Послушал
Лаий ближних и друзей:
И гибель родил он свою —
Сына,
Отцеубийцу Эдипа.
В ниву сын святую,
В его вскормившие бразды
Сев посеял кровавый!
Увы, па сыновнее ложе
Мать приводит Ата.

Антистрофа III

Вздымает
Море так за валом вал:
Едва упадает один —
Новый,
Втрое грозней, налетает *,
Бьет в корму с размаха, —
И родимый корабль трещит.
Что меж хлябью и нами?
Лишь тонкие, утлые стены.
Гибнет град с царями.

Строфа IV

Проклятий древних тяжко давит мощь.
Нет мира соперникам.
Не гибнет в бурю скудный, утлый челн,
А груз многостяжательный
Пловцов богатых
Тянет корабль в пучину.

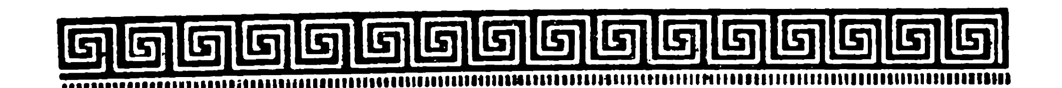
Антистрофа IV

Кто дивным столь, кто столь божественным
В чертогах домашних,
На стогнах града многих уст молвой
Прославлен был, сколь был Эдип,
Земли спаситель
От смертоносной девы?

[Здесь кончается переведенная В. Ивановым часть трагедии.
В Дополнении публикуются стихи 778—1078
в переводе А. И. Пиотровского]

---

* Слово в рукописи написано неразборчиво.



ОРЕСТЕЯ

(ТРИЛОГИЯ)

ТРАГЕДИЯ ПЕРВАЯ

АГАМЕМНОН

(стихи 1—1673)

ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Агамемнон, царь Аргоса
Клитемнестра, царица
Эгисф, двоюродный брат царя
Кассандра, пленная троянская царевна
Вестник Талфибий
Страж, раб Агамемнона
Хор аргивских старейшин
Служанки Клитемнестры, воины Агамемнона, оруженосцы Эгисфа.

ПРОЛОГ

Площадь перед палатами Атридов в Аргосе. Во дворец ведут двери: большая, средняя и две малых по сторонам. Вдоль дворцовых стен и вокруг площади ряд кумиров и несколько пустых каменных тронов и алтарей невидимых, безымянных божеств. На кровле дома

Страж

Богов молю, да кончатся труды сии
Ночных дозоров! Долгий год, Атридов пес,
Лежу на вышке, опершись на локоть, —
И ведом стал мне круговратных звезд собор,
Несущих зной и холод, узнаю владык,
Воздушных венценосцев. В свой черед они
Восходят и заходят. А бессонный страж
И ныне ждет: не вспыхнет ли желанный знак,
Урочный не займется ль вестовой пожар —
Клич огненный из Трои: «Пал Приамов град!»
Царица так велела; мыслью мужеской

Далече загадала... А холоп терпи
На кровле мглу и стужу, не смыкай очей,
Дремотой не забудься! Грезу легкую
Прочь гонит страх: усталых не слепил бы вежд
Покой глубокий. Песней заунывною
От сонной силы отчураться думаешь:
Поешь — и плачешь, вспомнив про былые дни...
Неладно в царском доме; подошла беда!..
Когда б хоть ныне кончились труды мои!
Зажгись, блесни, как зорька, весть заветная!..

Далече что сверкнуло? Огонечек мал,
Что нам сулишь мерцаньем? Не победы ль день,
Не празднество ль, не пиршества ль по городу?..

Костер! Костер!

Супруга Агамемнона — услышала ль?
Бегу поведать знаменье. Чрез миг она,
Воспрянув с ложа, радостный подымет клик,
Встречая ликованьем вожделенный луч,
Заголосит: «Победа! Рухнул вражий кремль!..»
Ей славу петь, а мне плясать предславие!
За царский дом я трижды по шести очков
Здесь выиграл на вышке — ставку полную!
Когда бы только цел и здрав вернулся сам!
Цареву руку милую сожму ль в своей?
О прочем ни полслова! Поговорка есть:
Стал бык огромный па язык — не сдвинешь. Все
Сказали б эти стены, будь у стен язык...
Кто знает — понял; невдомек намек другим.

Сходит в дом.

ПАРОД

Хор старцев, препоясанных мечами с длинными жезлами в руках, выступая на орхестру:

Предводитель хора

Год десятый пошел, как Приама на суд —
Правомощный истец —
Вызывал Менелай, Агаме́мнон звал, —
Сопрестольных царей двудержавная мощь,
Бурный упряг Атридов, что Зевс сопрягал;
И на тысяче слал смоляных кораблей
Копьеносную рать
С государями-братьями Аргос.

Зычно кличут обиду, Арея зовут, —
Словно коршуны плачут, птенцов не нашед
В потаенном гнезде;
Высокó над скалами кружит их чета
И крылами гребет, озирая простор:
Кто похитил приплод,
Что любовно был высижен ими?
И заслышит жилец неприступных вершин
Аполлон или Пан, правосудный ли Зевс —
Поднебесных соседей пронзительный крик
И на вора нашлет
Он Эринию, сирых заступник.

Охраняет Кронѝон гостиный устав:
Покарать Александра внушал он царям
И поднять за жену многомужнюю спор.
Много схваток и сеч, где колено скользит
У воителей в прахе, как в дребезги щит
Разлетелся, в щепы сокрушилось копье, —
А врагов не разнять разъяренных, —
И данаям судил и троянцам равно
Промыслитель святых неотменных судеб;
И что ныне вершится, свершиться должно:
Ни маслáм не смягчить, ни слезам не залить
Всесожжений горящего гнева.
На бесславный покой обрекли нас года
И, на посох согнув, повелели влачить
Одряхлевшую плоть,
Возвратили нам давнее детство.
Ведь младенец — он старцу подобен. Еще
Не вселился Арей
В неповинное сердце; и сок молодой
Не успел забродить. А на ветхих дубах
Иссыхает листва. Беззащитней детей —
И на трех с костылем спотыкаясь ногах, —
Наяву — мы виденье ночное.

Из боковых дверей дома выходит Клитемнестра с рабынями.

Тиндареева дочь,
Клитемнестра! Что граду несешь, госпожа?
Али весть? Что за весть? От кого? Что гласит
Сей обряд, сей обход
Всех святынь, чередою, с дарами?
Всем родимым богам, чтó царят в вышине
И живут в глубине,
Что врата стерегут и свой град берегут,
Воскуряется дым благовонный.

В нем огонь золотой вспыхнет здесь, вспыхнет там
И взметнется столбом
Пожирая честной миротворной елей
И — бессмертных усладу — тончайший ливан.
Кладовых драгоценность царевых
Возлиянья скончав, мне, царица, скажи,
Чтó сказать не запрет!
Благовестье целит унывающий дух,
Разрешает печаль в благодарственный гимн.
Разошлась бы кручина, что сердце крушит!
Луч упал от веселых, от праздничных жертв,
Думу черную гонит надежда.

Клитемнестра, свершив жертвоприношение, молча удаляется во дворец.

Хор

Строфа I

Знаменье славить хочу путеводное, жребий похода
Воинству предвозвестившее. Старости свыше,
С мощью песен,
Дар убеждать — ниспослан.
Когда цари.
Два сопрестольника, сильных согласьем,
Юность Эллады,
Пылом отмстительным в сердце горящую,
Тевкрам на гибель
За́ море слали, —
Сели, отколь не возьмись, два заоблачных
Царственных хищника в поле открытом,
По правую
Руку, чтó копьями блещет, от стана, —
Белый с тылу, и черный.
Дичь закогтив, пожирали орлы непраздной зайчихи
Из чрева вырванный приплод.
Плачь сотворите, но благо да верх одержит!

Антистрофа I

Взоры священногадатель возвел на Атридов обоих, —
Разно сердца́ их смутились, — напутственный войску
Брашен орлих
Знак разгадал и молвил:

«Дано загнать
Зверя ловцам, на ловитву идущим.
Все, чтó в ограде
Трои, — стада́ и добро всенародное, —

Хищным насильем
Мойра исторгнет.
Только б никто из богов-небожителей,
Встав, не укрыл темнооблачным гневом
От воинства
Медных твердынь! Артемида ревнует
К птицам Зевса, чтó грабят
Плодное лоно, — святая защитница твари дубравной, —
И ненавидит пир орлов».

Плач сотворите, но благо да верх одержит!

Эпод

«Жалеет всех чад лесных,
Детенышей, мать в слепоте сосущих;
Племя милует робкого зверя
Вместе с выводком львицы лютой.
Знак велит мне нáдвое Дева
Растолковать: и к победе орлы и к обиде! ..»
Целитель-Феб,
С нами, Пеан-спаситель! ..
«Ветром богиня и длительной бурею
Стана пловучего
Да не удержит!
Жертвы другой да не взалчет, неслыханной,
Богопреступной,
Трáпезы, сеющей ненависть в дом и распрю супругов,
Памятный гнев непрощеной обиды,
В недрах семьи затаившийся умысел материей мести...»
Так, с посулом великим добра, Калхант-прорицатель
Горе по трáпезе орлей пророчил дому цареву.
Песнь согласуя с вещаньем, —

Плач сотворите, но благо да верх одержит!

Строфа II

Жив Бог!
Сущий жив! Коль имя «Зевс»
Он приемлет, к Зевсу песнь
Воскрыляется моя.
Все пытал и взвесил я:
Легковесно было все.
Зевс, мпе прибежище, снимет единый с души скорбь,
Отженит от сердца страх.

Антистрофа II

Пра-бог
Ветхих былей, древлий царь,
Необорной силой лют,

Безымянный-днесь забвен.
Он воздвигся — и поник.
Мощь Сильнейший превозмог.
Гимны победные Зевсу воспойте: ему — власть!
Мудрость мудрых — Зевса чтить.

Строфа III

К разумению Добра
Зевс ведет путем скорбей,
Научает болью нас
Нет сна; в сердце память каплет яд,
Злой укор... Видит грех, видит казнь —
В разум входит человек.
Нас к добру небесного насилья
Нудит благостный ярем.

Антистрофа III

В те поры старейший царь,
Вождь ахейских кораблей,
Ведуна не укорил.
Свой рок — принял он, не возроптал.
Ветра нет. Ждать устал ратный стан
Там, в плену Авлидских волн,
Где, буруном закипев, от моря
Вспять бежит, дыбясь, Эврип.

Строфа IV

Дохнуло вдруг бурей от Стримона.
Заказан путь пó морю. Смятенье
В заливе вал разит суда,
С якоря срывает.
В лишениях, в уныньи праздном,
За днями дни рать влачит; крушится мощь.
Когда ж изрек Калхант
Горькое зол целенье,
Тяжкий чрезмерно выкуп,
Страшный закон Девы святой, —
Не удержав брызнувших слез,
Посохами братья-цари
Стукнули разом ó земь.

Антистрофа IV

Возгóворил старший брат: «Постигнет
Ослушника воли божьей кара.
Но грянет гнев и над отцом,
Дочь — кумир семейный —
Сгубившим, обагрившим руки
Отцовские детской кровью жертвенной.

Что здесь не грех? Все — грех! . .
Я ли дружину выдам?
Я ль корабли покину?
Царский мой долг — страшной ценой
Бурю унять. Яростен рок;
Яростней жар воли одной.
Быть по сему, во благо!»

Строфа V

В ярмо судьбы — раз он впрягся выей,
И помысел темный — раз к несчастью,
Ожесточася, уклонил, —
Стал дерзостен, стал дышать отвагой.
Умыслив зло, смертный смел: одержит
Недужный дух единая ярость.
Вот семя греха и кар!
Дочь обрекает на казнь отец,
Братнего ложа мститель, —
Только б войну воздвигнуть!

Антистрофа V

Ее мольбы, плач, к отцу взыванья,
Ее красы нежный цвет свирепых
Не тронули Арея слуг.
С молитвой царь подал знак, и жертву,
Не козочку — деву — тканью длинной
Покрыв, схватили; еле живую
Повергли на жертвенник;
Полных, как парус, милых уст
Звук заглушили томный, —
Чтоб не кляла злодеев.

Строфа VI

Шафрановых волн ручей — блеск фаты —
Лия на луг, кроткий лик подъемлет
Невинная, — чья бы кисть этот лик явить могла? —
Вперяет в убийц немой,
Милосердья полный взгляд,
Как будто речь держит к ним...
Давно ль она, луч хором царевых,
Когда гостей царь-отец потчевал, пела песнь
Застольную и богов хвалила,
Славя достаток отчий?

Антистрофа VI

Как пал удар, — скажет тот, кто там был.
Не видел я. Жрец Калхант искусный...
Страданием учит нас Правды суд по-божьи жить.

Событий грядущих шаг
Слыша, — жди, пока придут.
Встречая ж их, будь готов
И слезы лить... День взойдет — покровы
Спадут. Добро верх возьмет... Да вершит Правда суд! —
Как по́ сердцу, паче всех, надёже
Града сего — царице.

ЭПИСОДИЙ ПЕРВЫЙ

Из дворца выходит Клитемнестра.

Предводитель хора

О Клитемнестра! Пред твоим величием
Склоняюсь я: долг подданных царицу чтить,
Когда на троне мужеском владыки нет.
Утешена ль вестями, в уповании ль
На весть благую, жертвы жжешь? Мне знать о том
Отрадно было б. А смолчишь — обиды нет.

Клитемнестра

Заря, как люди молвят, да родится нам
От матери отрадной — благовестницей.
Услышишь радость, что и в снах не чаялась:
Одержит мощь аргивская Приамов град!

Предводитель хора

Скажи еще! Ушам своим не верю я.

Клитемнестра

Ахейцы взяли Трою — ясно сказано.

Предводитель хора

В груди взыграло сердце   Очи слезы льют!

Клитемнестра

Любви нелицемерной эти слезы — знак.

Предводитель хора

Надежному ль ты вверилась свидетельству?

Клитемнестра

Весть подлинна. И мысли не затмил мне бог.

Предводитель хора

Не сон ли, ночью виденный, за вещий множь?

Клитемнестра

Нет, сонных грез за правду не почла бы я.

Предводитель хора

Надежд не обольстил ли безымянный слух?

Клитемпестра

Аль ты с ребенком малым разговор ведешь?

Предводитель хора

А много ль дней прошло со дня, как город взят?

Клитемнестра

В ту ночь он взят, что родила нам этот день.

Предводитель хора

Какой бы вестник столь проворно весть донес?

Клитемнестра

Гефест на Иде светоч вестовой зажег.
Костер перемигнулся в высоте с костром
Огнистой перекличкой. Камень Гермия
На Лéмносе ответил Иде пламенной.
Ему — Афон, дом Зевса. Высоко взметнул
Он зарево веселое. А за морем,
Завидя свет, подобный солнцу красному,
Утес Макиста вспыхнул. От огня огонь
По главам загорался и бежал вперед
Моим гонцом. Макист не медлил: бодрствовал
Досужий соглядатай. Уж урочный знак
У волн Эврипа видит мессапийский страж,
Сгребать листву сухую, бурелом спешит,
Громаду поджигает, и горючий столб
Полóхом рдяным дале, дале весть несет.
И пламенник маячит (не слабел гонец
В неутомимом беге) за Асоп — рекой,
За низменностью влажной, как луны восход, —
Будя на Кифероне отзвук огненный:
Приметили мерцание дозорные,
Огромней, чем показано, кладницу жгут.
За озеро прозванием «Горгоны Глаз»,
Закинут свет и Козьих досягает скал,
И там велит горючих не жалеть дубов.
Пожар несметный вздыбился; искристый хвост,
Меж облак рея, тусклой багрянит зарей
Хребет, чтó волн Саронских оградил залив.
Чредою светозарной маяки встают.
Уж Арахней зарделся меж окрестных гор,
И в дом Атридов долгожданный луч упал,
От пращура Идэйского затепленный!
Закон я огненосцам таковой дала:
Гнался ревнитель вырвать у ревнителя
Простертый светоч. Первый и последний честь
Равно стяжали. Вот мое свидетельство:

Победы весть из Трои мне прислал супруг.

Предводитель хора

Богов царица славить светлый час велит.
Но дай еще мне слушать! Надивиться дай
Твоим речам чудесным! Говори еще.

Клитемнестра

Ахейцы ныне в Трое. Мнится, в ней стоит
Разноголосых кликов неслияный гам.
Елей и уксус вылиты в один сосуд,
Смесятся ль? Нет! Дружить не станут. Так
Взыванья побежденных и осиливших
Звучат раздельно, — как различна их судьба.
Одни, припав к раскиданным окрест телам
Мужей и братьев, — дети — к старикам прильнув,
Родимым дедам, все — рабы, и стар и млад,
Вопят и воют, и сиротский плач творят.
А тех (всю ночь страда кипела бранная)
Сажает голод за столы роскошные
Знатнейших граждан: вольный им везде постой.
Они без разверстанья, кто куда попал,
В домах опальных и палатах вражеских,
Пристанище находят. Уж не мерзнуть им,
Бездомникам, под росами, под инеем.
Не нужно караульных: в неге спи всю ночь,
Коль чтить градовладык они догадливы
И в вотчинах богов не святотатствуют, —
Не обернется им победа пагубой.
Но воинству соблазн велик разграбить то,
Чего запрет коснуться; и влечет корысть.
А путь заморский ратным предлежит свершить,
От меты вспять измерить стадий. Плаванье —
Удел неверный. Если прогневят богов,
Проснется — мстить убийцам — убиенных сонм,
Хотя бы новых бедствий не готовил рок.
Так женским я раскидываю разумом.
Добро ж да верх одержит! Не пророчу зла.
Дана была мне радость от судьбы в залог.

Предводитель хора

Как мудрый муж, высокая жена, ты речь
Отрадную держала; и свидетельством
Ее скрепила верным. Час настал — богам
Воздать хвалы за мзду трудов, за щедрый дар.

Клитемнестра уходит во дворец.

О, державный Зевс! О, помощница Ночь,
Дароносица слав лучезарных,
Что набросила сеть на Троянский кремль,
Неразрывные мрежи неволи на град!
Изобильным уловом твой невод полн:
Ни младенец, ни муж
Не бежал всеохватного плена.
Ты ж, гостиного права доправщик, Зевс,
Ты в лучника метил, сгибая лук, —
В Александра! Давно выжидал ты миг,
Натянув тетиву, — и взвилась стрела,
И не праздно в поднебесьи пела.

СТАСИМ I

Хор

Строфа I

Они познали, как разит Зевс,
И явен гнев его очам всех.
Свершился вышних правый суд. Кто скажет,
Что до земли
Дела нет небесам,
До попранных дела нет
Святынь богам, — дерзкий, лжет!
С потомков взыщет мзду
За святотатство бог,
За буйство жадных вожделений,
За пресыщенное надменье.
Во всем блюди меру ты! Малых благ
Долей будь доволен
В сердце смиренномудром.
Всех сокровищниц златом
Не откупится гордый,
Кто великий возмнит алтарь
Вечных правд ниспровергнуть.

Антистрофа I

Нашепчет пагубный совет страсть, —
Ее ж заслал, вины предтечей, злой рок, —
Сулит покрыть следы. Но дел преступных
Не утаить:
Страшный в них тлеет свет.
Подсунутых в сбыт монет
Поддельный блеск меной стерт,
И низкий черен сплав:
Преступник узнан так!..
Ребенок гонится за птичкой, —

А на страну проклятье пало!
Вотще молить всех богов: глух судья!
Род стереть злодея
Алчет святая Правда.

Ты, пришлец в дом Атридов,
Гость Парис, за хлеб, за соль,
Святотатец, хозяина
Выкрал лестью супругу!

Строфа II

Она ушла, родине в дар мечи
И копий лес, путь морской, ратный труд оставив,
Неся троянцам пагубу в приданое.
Порхнула пташкой из теремов! Порог
Непреступимый перешла...
Провидцы так дому пели горе:
«Увы, увы, княжий дом! пустынный дом!»
И ложе, увы, сирое! Ушла жена
От мужа... Тих мрачный дом!...
Не отмщен, не заклеймен
Злой побег... Но веры нет
В ее побег! Не ее ль
Все царит в сих чертогах призрак?
Изваяний прекрасных
Ненавистно прельщенье:
Алчут очи живой красы!
Где ты, где, Афродита?

Антистрофа II

Тоска любви марево страстных нег,
Мечтательных чар обман в томных снах являет.
Простерлась облак тонкий удержать рука, —
Скользя и тая, мимо, в пустую даль,
На крыльях невозвратных грез,
Тропой теней реет призрак милый...
Печален муж; сир стоит чертог царев;
Но горшая в домы граждан скорбь вошла.
Эллада вся шлет на брань
В край чужой своих сынов.
Каждый кров осиротел,
Покинутый. Плач творят
По родным, по кормильцам семьи.
Мужа за море слали:
Мужа взамен приемлют
Лишь доспехи, да пепла горсть
В погребальном ковчеге.

Строфа III

Меняла ты, сечи бог,
Злой Арей! В бой несешь,
Ростовщик скупой, весы:
Даешь в обмен — персть за кровь,
Золу за жизнь. Мужа взял —
Отдал прах... Не золото —
Прах; но весит с данью слез
Пепел в урне тяжело!
Ее приемля, мертвых славят: этот был
Испытанный воитель; тот
Дрался, как лев...
«Да, за жену чужую кровь», —
Ропщет толпа, — «мы щедро льем».
Так на владык-зачинщиков
Копит народ обиду.

Сколько ликов прекрасных
Окрест Трои блуждают,
Чей победный почиет сонм
В чужедальней могиле!

Антистрофа III

Клянет молвы гнев глухой
Брань царей; с воевод
Требует цены за кровь.
Все ждешь: в ночи весть придет
Ужасная, Мрака дочь...
Враг богам, кто кровь лиет,
Не жалея. Черные
Вслед летят Эринии
За тем, кто счастьем взысканный, попрал закон,
Меняют долю: пала мощь;
В бесчестье честь
Бог обратил. Ничтожество —
Гордых удел; и след их — стерт.
Слава — тяжка, и молнией
Взор зажигает Зевса.
Доли верной хочу я,
Незавидной: ни славы
Разрушителя, ни цепей
Подъяремного плена.

Эпод

По городу молвь идет:
«Победы весть! Знак в ночи
Вспыхнул! .. Знак? Но подлинный

Глагол — кто скажет? Лживый нам демон льстит.
Безумец разве, иль ребенок, блеск огня
Увидевший, верить рад на миг всему,
Чтоб обман узнав, чрез миг
Горшей зреть тщету надежд.
Жене к лицу — власть ее, —
До времени, наугад, торжествовать.
Жена нетерпелива: долгим кажется
Ей ждать годин, и сроков ждать.
Но постыдит
Женских уст кичливость бог.

ЭПИСОДИЙ ВТОРОЙ

Предводитель хора

Сейчас узнаем: светочей ристание
И сговор пресловутый вестовых огней —
Явь или сон? и нам сверкнувший пламенник
Вещал ли правду, очи ль обаял мечтой?
Идет от моря путник, ветвью масличной
Прикрыт от солнца; прах густой на нем налип,
Летучей пыли придорожной тяжкий брат.
Он весть небессловесную несет, как дым
Костров багряных, рдеющих по дебрям гор.
На мой привет — иль радостней чем кликну я,
Откликнется, — иль   если   Но молчу о том.
Добро пусть к добрым знаменьям приложится!
А кто иное в сердце держит, пусть беду
Греховной мыслью на себя ж накличет сам.

Вестник

Родимый Аргос! О порог отечества!
На год десятый вижу вновь тебя. Надежд
Крушилось много; но сия исполнилась.
Не чаял я, что вышние готовят мне
В земле родной, близ отчих усыпален, гроб.
Тебе поклон, земля моя! свет солнечный!
О Зевс, страны владыка! Сребролукий Феб,
Метать уставший тучи смертоносных стрел!
Довольно ты у струй Скамандра нас губил:
Будь ныне вновь спасителем, целителем,
Вещун Пифийский! Вам поклон мой земной, всем
Богам, обставшим площадь! И первей других
Гермес, тебе, вождь вестников и честь гонцов!
Герои, вам, пославшим нас на смертный бой,
Домой зовущим ныне уцелевший полк!
Царей палаты вам привет, честной чертог,

И пращуров престолы, и кумиры врат!
Воззрите светлым оком, праздник празднуйте!
Другого нет такого: после долгих лет
Приходит, свет неся в ночи, на радость вам
И всем, во граде сущим, Агамемнон царь.
Встречайте славословьем, целованием
Того, кто плугом Зевса правосудного
С землей твердыню Трои, запахав, сравнял:
Где были башни, храмы — поле ровное!
И семя истребил он града вражьего.
Склонивший супостата под такой ярем,
Атрид старейший, счастьем возвеличенный,
Приходит к вам, достойнейший из всех людей,
Живущих ныне, почести. Наглец Парис
С его народом ныне не похвалится
Хищеньем безнаказанным: настигнут вор.
И выкупа не добыл от ограбленных,
А современный родине свой дом низверг;
А мы двойную с рода их взыскали мзду.

Предводитель хора

Ахейский вестник, радуйся! Из войска ты?

Вестник

И жив, и рад; и ныне умереть готов.

Предводитель хора

Знать, крепко по отчизне стосковался ты?

Вестник

Так, други, что расплакался на радостях.

Предводитель хора

Так болью сладкой тот же вас томил недуг?

Вестник

О чем вопрос твой? Невдомек мне разум слов.

Предводитель хора

По нас в разлуке вы тужили, мы — по вас.

Вестник

Любила ль нас отчизна, как отчизну мы?

Предводитель хора

Кручинясь много я вздыхал от черных дум.

Вестник

Что ж граждан столь крушило? Аль за войско страх?

Предводитель хора

Чтоб лиха не накликать, — я молчать привык.

Вестник

Бояться сильных начал без царя народ?

Предводитель хора

Как ты, скажу я: ныне мне и смерть красна.

Вестник

Еще б! — коль обернулось горе радостью.
За долгий срок не может все нам по́ сердцу
Случаться в жизни: будут и лихие дни.
Не боги мы: те легкий провождают век...
Чего в походе мы не натерпелися!
Главы нам было негде преклонить. Ни нар
На палубе не сыщешь, ни скамьи присесть:
Стой в тесноте! На суше — пуще бедствия.
Стояли под палатками у вражьих стен,
Знобимы мглой болотной и росой небес.
Всегда пропитан влагой тлел на теле плащ;
Живая нечисть в прелой развелась шерсти.
А лютые морозы — птицам пагуба, —
Когда повеет стужей Ида снежная!
А зной палящий, как уснет в безветрии,
Упав на ложе полдня, море мертвое!
К чему вздыхать о прошлом? Миновал и труд.
Почивших упокоил непробудный сон.
Им отдых мил; охоты нет из гроба встать.
Не горестен удел отшедших: благо им!
Гнев рока скорбью новой не постигнет их.
Сказать прости всем бедствиям — завидный дар!
Мы ж, остальные из ахейской рати, мзду
Стяжали, перед коей все труды — ничто.
Пред этим солнцем смеем похвалиться мы
И за́ море по всей земле послать молву:
«Низвергнув Трою, воинство аргивское
К столпам святынь Эллады пригвоздило в дар
Богам отцов, сии добычи древние».
И кто услышит весть сию, похвалит он
И град, и полководцев; и хвалу воздаст
Тебе, о Зевс-вершитель! Всю сказал я речь.

Предводитель хора

Не буду прекословить: победила речь.
Благому наставленью рад и старец внять.
Но весть царице, вестник, объявить спеши:
Семье царевой этот дар, и с нею — мне.

Клитемнестра,

вышед из малых дверей дворца.

Не час прошел, как с уст моих от счастия
Сорвался клик! В ночи то было; пламенник
Сторожевой поведал: Илион погиб!..
А кто-то издевался: «Ты поверила
Кострам горючим? Троя в эту ночь взята!
Легко ж восторг подъемлет сердце женское»
И думали разумники: безумна я.
Меж тем я жертвы правила. И звонкий глас
Наполнил стогна, торжища хвалением.
Так женщина велела! Благовонный дым
Смол пылких из святилищ восходил к богам.
О чем бы ныне стал ты здесь витийствовать?
Все, все желанный вскоре мне расскажет сам.
Но так как уготовать я спешу прием
Торжественный супругу и властителю
(Ах, есть ли в доле женской лучезарней день,
Чем тот, когда пред мужем, что с войны пришел
И цел и здрав, ворота распахнет жена?), —
К царю вернись, о вестник! накажи ему
Не медлить доле! Ждет народ, и верная
Жена тоскует. Та ж она, какой ее
Покинул он: собакой сторожит дворец,
Хозяину покорна, и врагу страшна.
Дом цел: нигде царева не сня́та печать.
Как медный сплав подкрасить не сумела б я,
Измены так не ведаю. Мне чужд соблазн.
Злоречие немеет. Честной женщине
Такою правдой, мнится, похвальба — не стыд.

Уходит.

Предводитель хора

Красно царица речь вела, — всем вестникам,
Толковникам искусным в научение.
Ты ж мне скажи, родимый: Менелай Атрид —
Вернулся ль, невредимый, с поля бранного
С полком осталым, — родине желанный князь?

Вестник

К чему друзей мне тешить вестью радостной?
Обман недолговечен; обличится ложь.

Предводитель хора

Вестей благих, но истинных мы, вестник, ждем.
И горькой правды, как ни льсти, не скроет лесть,

Вестник

Скажу всю правду: скрылся он от воинства,
Ушел во мглу глухую с кораблем своим.

Предводитель хора

Отдельно ль якорь поднял на глазах у всех?
Иль всех постигла буря — и корабль исчез?

Вестник

Ты в цель уметил словом, как стрелок стрелой,
И речью малой скорбь вещал великую.

Предводитель хора

Что молвят корабельщики? Спасенье ли
Царю сулят, могилу ль в глубине морей?

Вестник

Кто знает, что с ним? Видит кто? Ты, Гелиос,
Зовущий жизнь из мрака на лицо земли!

Предводитель хора

Скажи, как буря грянула, и как прошла
Над вашими главами сила грозная?

Вестник

День светлой вести грех сквернить печалию,
И купно разноликим угождать богам.
Когда несет гонец понурый городу
Отчаянье и ужас: «Вся погибла рать!
Всем плач двойной творить — по граду общиной,
В домах — по кровным! в каждый дом вошел Арей
С двуострою секирой, алча красных жертв!
Всех ранил обоюдоизощренный рок!» —
Таких вестей слагая грудь, поет гонец
Пеан победный дщерям тьмы — Эриниям.
Но я спасенья жданный вестник, радости
Глашатай вам, прибыток благоденствия,
И милость вышних петь скончав, зачну ли быль
О каре, коей боги посетили нас? . .
Огонь и Море, древние враги, в союз
Вступили и держали клятву крепкую —
Усильем дружным мощь сломить аргивскую.
В ночи беда нагрянула. Фракийский ветр
Громил и бил с налета о корабль корабль
И, как быков, бодаться нудил. Вихрь, крутясь,
Метал их, буйных, рвал и гнал. И спутников
Мгла поглотила... Злобный пастырь стадо пас:
Когда же встало солнце над пучиной вод,
Глядим, все море зацвело Эгейское

Мужей телами, кузовов останками.
А наш корабль из хляби целым некий бог
Исхитил — или вымолил пощаду нам.
Не человек, поистине, был кормщик нам!
Судьба благая, на корму воссев, сама
Путь правила до пристани, чтоб волн разбег
Пловцов не грохнул о гряду прибрежных скал.
На белый свет из ада вышед водного,
Опомнившись, — уж мы Судьбе не верили:
Страстнáя скорбь пронзила дух; поднялся плач
О бурею отторгнутых соратниках.
Кто смерть обрел, кто страждет. И сберегший жизнь
Вспомянет нас в числе погибших: верно так!
А мы про них, в разлуке горькой, тоже мним.
Но к лучшему исходу да ведет Судьба!
Жди Менелая: первым, знаю, он придет.
Когда единый Солнца луч его живым
Еще и зрячим видит на лице земли, —
Сам Зевс о нем промыслит, охраняя род, —
Надежда есть, что витязь и домой придет.
Вот, все ты слышал; всю поведал правду я.

Уходит.

СТАСИМ II

Хор

Строфа I

Кто ей имя это дал,
Предвещающее плен?
Роковое нагадал — вещий, кто?
Демон был он, чей язык
Чаровательный сложил
Имя «Елена»! Ей удел —
Храбрых пленять и — пленницей —
Мощных соперников
Полонить корабли,
Грады и царства...
Разняла ревнивый полог, —
Бог-Зефир попутный веял...
А по влажным
Бороздам ловцы еленя
В медяных пустились латах;
Правят к берегу лесному,
К тем устиям Симоиса,
Алчут сéчи кровавой.

Антистрофа I

С Илиона божий гнев
Кару позднюю взыскал
За поруганную честь брачных уз —
Сопричастником огня,
Хлеба-соли и воды;
За столованье — брачный пир, —
Где жениховы родичи
Песнию свадебной
Молодую чету
Славили громко.
Разучился древний город
В оный день веселым песням,
Восстенал он,
Что сосватал город с горем
Александр проклятой свадьбой, —
Граждан жизнь положивших
За родину, поминая,
Жертвы сéчи кровавой.

Строфа II

Некто льва воспитал в дому,
Из пещеры слепого взяв
От сосцов материнских.
В первые месяцы львенок,
Детям забава и старцам,
Ласковый был домочадец.
Хозяин на руки его,
Как малого ребенка, брал.
Есть хотел он — махал хвостом,
В очи глядя умильно.

Антистрофа II

Вырос зверь — и природный нрав
Страшным делом явил, воздав
Ярой злобой кормильцам.
Трапезой лютою хищник
Глад кровожадный насытил,
Кровию залил овчарню.
И трепетом и горем он
Наполнил оскверненный дом.
Кары божией мрачный жрец
Был семьею воспитан.

Строфа III

Она вошла в старый дом —
И с ней вошла отрада,

Как вешнее
На́ море затишье.
И в полном доме всех сокровищ
Краше — ее живой кумир,
Чье дыханье пленяет разум,
А глаза — луч огневых стрел,
Что Эрот спускает с лука...
Но исчез вдруг золотых нег
Роковой сон, — страшна всем
Дочь Леды в Трое: Парис
Взял Эринию в жены!

Антистрофа III

Старинное, все живет
В устах молвы присловье:
«Обилие
Не умрет бездетным.
Родит удача злое чадо,
Лихо семье; и расцветет
Счастье горем, нуждой богатство».
Но не так я рассудил бы!
Говорю: вина людская
Наплодит сонм роковых чад,
И похож род на вину-мать.
А правда добрых родит
Дочь — прекрасную долю.

Строфа IV

Надменных душ дерзость, ты —
Мать обид!
Лютых чад множишь ты;
Плодится род.
Мучительство — потеха злому племени.
Но встанет день, не минет —
И новое родится чадо в ложнице:
Чудовищной,
Мрачной вины проклятье,
В матерь обличьем демон.

Антистрофа IV

Дымит очаг, черен дом,
Скуден дом:
Если ты, Правда, в нем, —
Он светел весь.
Когда ж палаты в золоте, а с рук владык
Не смыта скверна крови, —
Ты, взоры отвращая, вон идешь, презрев

Заемных слав
Суетный блеск. Приводишь
Все ты к пределу, Правда!

ЭПИСОДИЙ ТРЕТИЙ

Приближается колесница, окруженная воинами. На ней, в пышных доспехах, стоит Агамемнон. У его ног, с жезлом в руках и священными повязками на голове, сидит Кассандра.

Предводитель хора

Ей, гряди, государь, Илионских твердынь
Сокрушитель, Атрид!
Как тебя мне встречать? как тебя величать,
Не умалив, о царь, не превыся хвалы,
Соразмерной делам?
У кого на уме лишь казаться, не быть, —
Ограждения правды не чтит он.
На словах сожалеть, с огорченьем вздыхать
Не готовы ли все? Но не все острие
Сострадания в сердце приемлют.
И сорадуясь льстиво, к улыбкам они
Невеселые лица неволят, и лгут.
Но своих ли овец не узнает пастух?
Властелин прозорлив: лицемерных притворств
Он легко различит водянистую смесь
От беспримесной верности сердца.
Не таю, что, когда за Елену ты слал
Корабли с молодежью на гибель,
Не прекрасным твой образ являлся очам:
Ты кормило мятежным страстям уступил
И жестокостью жертв
Распалял в обреченных отвагу.
Но свершившему дело хвалу и любовь
Не уста лишь, а сердце дарует.
И со временем все обличится, о царь:
Кто по совести, кто без тебя не к добру
Опекал государство и граждан.

Агамемнон

Аргивские святыни, боги родины,
К вам первым речь! Вы были мне пособники
В пути возвратном и в отмщеньи праведном.
Исполнен приговор ваш. Не со слов истца
Вы Трою осудили. Тайно жребии
Все в урну крови пали, до единого.
Чредой касались урны милосердия

Рукою праздной судьи: не наполнилась
Пощады урна! .. Грудой пепла дымного
Обрушилось величие. Истлел костер
Под бурей рока. Тучной тризны облако
Стоит над пожари́щем... Вас из рода в род,
О боги, славить будем! Ибо взыскано
Сторицею возмездье: за одну жену
Загрыз аргивский зверь и в прах зарыл народ *.
Рожден утробой конской, щитоносный полк
Прыжком взял стены, хищник, переждав Плеяд.
Во мраке огляделся лев, и спрянул в кремль,
И царской нализался крови досыта...
Первины благодарности воздав богам,
Тебе скажу я слово. Помню все. С тобой
Единого желаю. Твой поборник я!
Немногих добродетель — вознесенного
Благой судьбиной друга чтить без зависти.
Кто счастьем обделен, вдвойне неду́гует,
Язвимый зложелательством: своей беды
Ему, знать, мало, — горше сокрушается
Чужой удачей. Верно говорю сие,
На опыте изведав, жизнью выучен,
Что дружества личина — только зеркало
Приязни нашей, призрак и обман очей.
Один был верен — Одиссей, когда со мной
Надел хомут, хоть не желал под Трою плыть.
О нем я вспоминаю, а в живых ли он —
Не ведаю... Что, старцы, до гражданских дел
И дел священных, — все рассудим вместе мы,
Совет назначив. Доброе для города
Упрочить должно, чтоб и впредь давало плод;
А где леченье нужно, там потщимся мы
Болезнь пресечь, врачам подобно, чья рука
И жжет и режет, здравым не вредя частям...
Иду в чертоги, где очаг и жертвы ждут, —
Десницу простирая благодарственно
К богам, меня пославшим и приведшим в дом,
И да пребудет спутницей Победа мне!

Из средних ворот дворца выходит Клитемнестра, оставив ворота широко раскрытыми. Ее окружает толпа рабынь.

Клитемнестра

Аргивских граждан чтимые старейшины!
Не стыдно мне признаться, и к чему таить? —

* В римской рукописи описка: стих восстановлен по варианту Ф. А. Петровского.

Изныла я в тоске по муже... Дни текут —
Застенчивость и робость покидают нас.
Скажу пред всеми: жизнь была не в жизнь со дня,
Как отплыл он, — безмужней, безутешной мне!
Уж в доме опустелом, запершись, сидеть
Вдовой живого мужа — горе горькое.
А тут еще за слухом слух зловещие
Глашатаи приносят: тот — лихой конец,
А этот — лише каркает. Развылись псы,
Зло на́ дом наклика́ют! Ведь когда б супруг
Все раны принял, сколько их молва начла, —
Дырявым просквозило б тело неводом.
Когда бы умер столько раз, как был отпет
Друзьями, — новый Герион о трех телах,
Он три б участка занял, каждый в рост длиною,
В троих обличьях трижды погребаемый.
Чуть разумом от страха не рехнулась я!
Не раз из петли, со стропила свешанной,
Царицу вынимали слуги верные.
И вот, о царь, причина, почему не здесь
Живой залог обета, нас связавшего, —
Орест, — как должно было б. Не дивись тому:
Твой сын на воспитании у Строфия
Фокейца, друга верного, старинного.
Провидел Строфий нашу здесь беспомощность,
Твою опасность бранную, мятежный дух
Народа, старшинами недовольного:
Падет престол — наследника обидет чернь.
Ему вняла я: мнилось, нет в совете лжи...
Что ж я не плачу? Выплаканы слез ручьи!
Иссякли очи: влаги не струить им вновь,
От бденья потускнели. Ночи долгие
От милого ждала я вести пламенной,
Вперяя взоры в сумрак: не мерцала весть.
Едва дрема смежала вежды — столь чутка,
Что реянье и пенье комариное
От черных снов будило душу: снился ты —
В беде... И больше, чем мгновений отдыха,
Я страхов знала, чуть забудусь. Так была
Я стад твоих овчаркой... Ныне все прошло!
Ты здесь, оплот мой в бурю, гордых сводов столп,
Единородный сын, отцом обретенный,
Пловцами брег нечаянно завиденный,
Весенний день, сменивший вьюги зимние,
Пред путником в палящий зной студеный ключ,
Все сладостное, что несет спасение!..
Таких похвал достойным я почла его,

И зависть да безмолствует! Мне лучше знать,
Что я перестрадала... Низойди же к нам,
Желанный, с колесницы! Но, сходя, ногой,
Поправшей Трою, вместно ль повелителю
Коснуться праха дольнего? Рабыни, вам
Был дан приказ. Коврами царский путь устлать.
Что медлите? Раскиньте ж ткань пурпурную!
Тропой багряной Правда поведет его
К нечаянному сретенью, в готовый дом.
Та, что́ не спит, с богами все промыслила.

Агамемнон

Дочь Леды, дома царского печальница!
Разлуке долгой речь вела ты равную,
И много слов сказала. Но пристойнее
Хвалу, как дар почетный, от чужих принять.
Меня ты негой женской не изнеживай!
Не варвар я, чтоб лестью раболепною
И земным поклоненьем утешаться мне,
И пышных не стели мне тканей под ноги:
Их зависть сглазит; так богов единых чтут.
Красы цветные, смертный, попирать дерзнув
Стопой надменной, вышних оскорбил бы я:
Одна богам, другая человеку честь.
Делами, что́ соделал, а не пурпуром,
Что́ я топтал, прославлен буду. Лучший дар
Смиренномудрый помысл. И лишь тот блажен,
Кто жизнь скончает в мирном благоденствии.
Что́ правым чту, чего не смею, — я сказал.

Клитемнестра

К чему моим желаньям прекословить, царь?

Агамемнон

Что я сказал, того держуся. Так и знай.

Клитемнестра

Обет ли ты принес такой, страшась богов?

Агамемнон

Верь: знал, что говорю я, если так сказал.

Клитемнестра

Что сделал бы, кичась, Приам, свершив твое?

Агамемнон

По тканям пурпуро́вым верно б шествовал.

Клитемнестра

А ты дрожишь людского осуждения?

Агамемнон

Есть в мненьи всенародном сила грозная.

Клитемнестра

Кто славу любит, должен ненавидим быть.

Агамемнон

Жена! к лицу ли словопренье женщине?

Клитемнестра

Уступчивость прилична победителю.

Агамемнон

Ты дай пример, коль в споре победила ты.

Клитемнестра

Сдаюсь; но все ж, владыка, уступи мне власть.

Агамемнон

Коль как тебе угодно, пусть развяжут мне
Ремень, и снимут обувь, чтоб раба ноги
На пурпур не ступала с госпожой своей.
Недобрым оком боги не взглянули бы
На эту расточительность! Стыжуся я
Топтать богатство, блеск волны бесценной мять...
Но слов довольно! Пленницу, вот эту, в дом
Введи с приветом. Вышние цари глядят
На кроткое величье благосклоннее;
В ярме же рабском узник зложелателен.
Сию рабыню, цвет добычи избранной,
Мне в дар почетный присудило воинство.
Ее привел я... Ныне покорен тобой,
Доро́гой, ярко рдеющей иду в чертог!

Клитемнестра

Есть море: кто потушит зыбь кипучую?
Улит оно питает многоценный сок
И данию выносит неоскудною
Риз царских славу — пурпур. В кладовых твоих,
Хвала богам, не мало их. И бедности
Твой дом не знал. Раскинула б и больше я
Порфир на потоптанье, если бы некий бог
Такой цены востребовал за жизнь твою.
Жив был бы корень, — вырастет листва; окрест
В дни Сириуса знойного развесит тень.
Вернулся ты к святыням очагов твоих, —
Не все ль зазеленело? не весна ль пришла?
Когда же Зевс лучами гроздье кислое

В дар сладкий претворяет, — не прохлада ли
Под кровом дома, если муж верховный в нем?

Входя в двери, через которые уже прошел царь:

О Зевс верховный, Зевс-вершитель, сам сверши,
О чем молю! Воспомни, что судил свершить!

СТАСИМ III

Хор

Строфа I

Что же страх меня томит,
И предчувствие душе
Неотступно представляет ужас?
Глухо пророчит
О чем неотвязною песнью?
Как зловещих, смутных снов
Навожденье отогнать?
Захватил темный сонм
Кремль души, где разум — царь...
Состариться успело время с той поры,
Как, пески взрыв, канат
Был отпущен: тронулись
В путь под Трою корабли.

Антистрофа I

Ныне видеть их возврат
Довелось моим очам.
Что ж в ушах безлирный плач Эриний
Слышен немолчно?
Неведомый голос заводит
Похоронный хор в душе
Над могилою надежд.
Но не лжет сердце нам,
Если любит. Не вотще
Предчувствий вихрь замершее крутит, как лист.
Морок, сгинь! Вас молю,
Боги: темный наговор
Зловещанья постыдить.

Строфа II

Век здоровым жить — хворь под конец нажить.
С виду — кровь с молоком;
А болезнь, как сосед,
Подкопала надежную стену.
Бойся на всех парусах
По́ морю мчаться стрелой:
Вдруг налетишь с кораблем

Ты на мель!
Не жалей тогда добра,
Щедро сыпь на дно дары,
За́ борт выкинь всю корысть:
Жизнь дороже, и корабль —
Легче стал он, победнев, —
Может быть, еще спасешь.
Ежели Зевсовы ливни обильные
Ниву глубоко вспоили, — в то лето
Голод селам не грозит.

Антистрофа II

Ливень мил земле; кровь пролита́я — скорбь.
Дождь зерном соберешь;
А истекшую кровь
Оживит ли кудесник искусный?
Зевс возбранил; и того,
Кто воскрешать мертвецов
Истинно мог, — от живых
Восхитил.
О, почто же Рок замкнул
Глас богов в моей груди,
Чтоб завет не прозвучал!
Ты хотело б упредить,
Сердце, косный сей язык!
Ныне, вещее, во тьме
Ты безглагольной тоской содрагаешься.
Вырвется ль слово, — бесплодною песнью
Поздний стон замрет в устах.

ЭПИСОДИЙ ЧЕТВЕРТЫЙ

Из дворца спешно выходит *Клитемнестра*

Клитемнестра

Войди и ты, — к тебе, Кассандра, речь моя! —
В сей дом и круг, с которым Зевс тебе судил
Незлобное священных струй общенье. Стань
В толпе рабынь, у пламени подателя...
Сойди же с колесницы, гордый дух смирив.
И сын Алкмены, помнят были, продан был,
Склонял под иго выю, рабий хлеб вкушал
Кому ж удел в неволе жить, добро тому
В издревле изобильном доме рабствовать.
Вчера разбогатевшим — внове власть; они
К рабам жестоки, требуют чрезмерного.
У нас не так; по совести господствуем.

Предводитель хора

Тебе царица ясную держала речь.
Ты в сети плена роком пленена. Иди ж,
Покорствуй, коль не хочешь быть ослушницей.

Клитемнестра

Лишь варварский, быть может — словно ласточке,
Ей щебет вразумителен? Коль наш язык
Ей внятен, чужеземку победят слова.

Предводитель хора

Сойди же наземь, следуй за владычицей.
Тебе же, видишь, хочет госпожа добра.

Клитемнестра

Досуга нет мне медлить здесь. Уж агнцы ждут
Заклания у жертвенника среднего
Палат царевых. Праздника дождались мы,
Какого накануне и не чаяли!..
Коль ты послушной хочешь быть, — спеши, раба!
Когда ж не разумеешь звука слов моих, —
Руки, дикарка, мановеньем дай ответ!

Предводитель хора

Толмач тут, вижу, надобен: темна ей речь.
Сама же — словно пойманный в тенета зверь.

Клитемнестра

Она — иль в исступленьи, иль мятежится.
А диво ли? Как дикий зверь в тенетах, весь
Ее народ: не ведал он досель узды.
Пусть в ярой пене выкинет бессильный гнев,
Иду. Мне униженье — тратить с ней слова.

Уходит.

Предводитель хора

Не гнев, а жалость к пленнице в душе моей!
Сойди с повозки, бедная, и новый свой
Учись нести безгневно роковой ярем!

КОММОС

Кассандра

Строфа I

О, Аполлон разящий!
Увы мне, злосчастной!

Предводитель хора

Почто стенаньем Локсия зовешь? Ему
Пеан согласный сладок, ненавистен плач.

Кассандра

Антистрофа I

О, Аполлон разящий!
Увы, мне, злосчастной!

Предводитель хора

Опять зовет заплачкою кощунственной
Того, кто отвращается от вопleниц!

Кассандра

Строфа II

Путей страж, разящий,
Сразивший меня на смерть, мой бог!
Стрелой другою на смерть ты сразил меня!

Предводитель хора

О горькой доле плачет; о лихой своей
Судьбе пророчит. Вещий и в рабыне дух.

Кассандра

Антистрофа II

Путей страж разящий,
Сразивший меня на смерть, мой бог!
Куда, увы, в какой ты дом меня привел?

Предводитель хора

Сей дом — Атридов. Коль сама не ведаешь,
Где ты, — вот, я поведал, не солгал тебе.

Кассандра

Строфа III

Богопротивпый кров, злых укрыватель дел!
Дом — живодерня! Палачей
Помост! Людская бойня, где скользишь в крови.

Предводитель хора

Она — ищейка ловчая, и крови дух
Далече чует: пюхает, и сыщет кровь.

Кассандра

Антистрофа III

Вот они, вот стоят, крови свидетели!
Младенцы плачут: «Тело нам
Рассекли, и сварили, и отец нас ел».

Предводитель хора

В молве слывешь ты вещею провидицей;
Но, знай, не ко двору здесь прорицатели.

Кассандра

Строфа IV

Увы! Жена — что́ предумыслила?
Злодейство новое в дому,
Великое, готовит, — ближним злой удар.
Целенья не будет, не снидет спасенье,
Друг не придет помочь.

Предводитель хора

Темно гаданье; смысл его понять нельзя.
А прежнее... — весь город говорит о том.

Кассандра

Антистрофа IV

Содеять что — хочешь, проклятая?
Того, с кем ты спала, зачем —
Его встречая — в баню повела? Зачем?
Что дале — не вижу. Спешат. В чью-то руку
Что-то сует рука...

Предводитель хора

Еще не разумею. Словно бельмами,
Вещание загадками мне застит свет.

Кассандра

Строфа V

А! .. а! .. Увы! увы! Что я увидела?
Аида сеть! Секира!
Топор двуострый! С ним она, с убийцею,
Давно спала... Демон семьи, Раздор,
Жадный, ликуй! Вдыхай крови дым. Грех свершен.

Предводитель хора

Какое ты страшилище на черный пир
В палаты закликаешь? Безотрадна весть.

Хор

Ужас объял меня и бледноликий страх
Грудь леденит. Таков, верно, предсмертный хлад,
Что костенит бойца
В миг, когда тухнет свет и западает жизнь.

Кассандра

Антистрофа V

А! .. а! .. Вот, вот ... Держи! Прочь от быка гони
Корову! Рог бодает...
Рог черный прободает плоть, полотнами
Обвитую! В хитрых тенетах он!
Рухнул в купальню, мертв... Выкупан в бане гость.

Предводитель хора

Гаданий сокровенных не разгадчик я,
Но все же сердце чует весть зловещую!

Хор

Но из провидцев, кто смертным добро вещал?
Кто нагадал не зло? Слов прорицательных
Мало ли слышим? Все
Скорбь сулят, все грозят и нагоняют страх.

Кассандра

Строфа VI

Увы, горемычную ждет меня лютый час!
Плач по себе творить срок настал вещунье.
Зачем привел ты пленницу, владыка мой,
В сей дом? Чтоб вместе смерть приять? .. за чем иным?

Хор

Богом объятая, что, исступленная,
Зришь впереди, душа?
Что поешь? Смерть свою! Серый
Так соловей зовет: «Итис мой, Итис где?»
Стонет он долгий век; но не насытится
Песнию грусть-тоска.

Кассандра

Антистрофа VI

Блажен соловья удел: звонкою встарь его
Птичкой пернатою обернули боги,
И сладкогласный даровали легкий век.
Мне ж — от секиры обоюдоострой пасть!

Хор

Страшного ве́денья муки напрасные
Кто из богов тебе
В горький дар, дева, дал? Ужас
Кто выкликать в бреду нудит плен этих уст,
Стройный мешая лад с воплями? Кто вдохнул
Яростный в перси вихрь?

Кассандра

Строфа VII

Увы, Парисов брачный пир, — родине пагуба!
Увы, Скамандр, отчий, святой поток!
Светлый, у струй твоих вспоена, вскормлена
Я, бесталанная!
Но милой жизни срок сочтен: зовет Коцит
Пророчицу, иль Ахеронт, — вещает теням.

Хор

Ясною речью вдруг заговорила ты:
Младенец понял бы тебя.
Сердце ужалила жалоба горькая,
Доля бездольная, — вещий твой, жуткий плач.
Жалость и страх в душе.

Кассандра

Антистрофа VII

О, Трои, Трои дань страстной, гибель конечная!
Вы, отчие жертвы богатые,
Посереди кремля жертвы стотельчие,
Жертвы напрасные!
Твердынь родимых не спасли вы, тучпые!
А ныне жаркой жертвой пасть — черед за мной.

Хор

С прежнею новая речь согласуется.
Напавшим ярым демоном
Грудь одержимая черную смерть поет.
Мощно владеет он сей душой, тяжкий гость! ..
Чем то все кончится?

Кассандра

Довольно вещей речи, как невесте, лик
Таить фатой прозрачной. Покрывало прочь!
Вот, ветер предрассветный разогнал туман,
И встало солнце: вся видна пучина вод.
Надежды нет; спастись нельзя; лицом к лицу
Предстала смерть... Загадок нет в моих словах.
Свидетелями будьте все: старинных дел
Собачьим нюхом чую ли кровавый след?
Давно не покидает сих чертогов хор
Созвучный, но не сладкогласный; с скрежетом
О мести вопиет он! Упился и пьян
Пролитой кровью; буйствует, из дома вон
Не выйдет, — в пляске сплетшийся Эринный хор!
Оне поют все ту же песнь: про первый грех,
Свершенный в доме, корень зла, проклятья сев.
И брата не забыли, ложе братнее
Когда-то осквернившего Что промах дал
Стрелой стрелок? Гадаю ль, как гадалка, я —
Из нищих тех, что ходят по дворам? Клянись,
Что ты об оной древней не слыхал вине!

Предводитель хора

Какою клятвой ни клянись, все дел былых
Не сделаешь иными. Но дивлюсь, как ты,

Страны иноязычной и заморской дочь,
О нашей повествуешь, будто здесь жила.

Кассандра

Вещать меня поставил Аполлон — вещун.

Предводитель хора

Любовью ль страстной Локсий воспылал к тебе?

Кассандра

Ты все сказал. Стыдилась я признания.

Предводитель хора

Хвастливо счастье; горе не тщеславится.

Кассандра

Дышал желаньем; вынудить любовь хотел.

Предводитель хора

Божественным объятьям отдалась ли ты?

Кассандра

Нет! Дав согласье, — бога обманула я.

Предводитель хора

А в грудь уж сила вещая вселилася?

Кассандра

Уж беды все пророчила я городу.

Предводитель хора

Но как же гнев господен не постиг тебя?

Кассандра

Мне бог отмстил: никто моим не верил снам.

Предводитель хора

Увы, я — верю! Мнится, видишь правду ты.

Кассандра

Находит вновь! . .
Вновь судорогой яростной схватил меня
Пророчественный ужас! . . Горе, горе нам!
Гляди — вот там, в притворе пред дворцом, они
Сидят недвижны, снам подобны, призраки
Детей, закланных ...чьей рукой? не родича ль?
В горестях окровавленных держат снедь... чья плоть,
Не их ли? — эти внутренности? Страшный пир!
Кого-то угощают... Кто вкусил? Отец! . .
Оттоль — возмездье ... Кто же мститель? Лев? . . Да, лев
Без мощи львиной, вор домашний, ложницы
Царевой вор, — умыслил на владыку зло,

Усталого от браней... Я — рабыня; мой
Владыка — он ... А козней воровских герой
Не видит Ноги лижет псица злобная;
Язык коварный лесть плетет; как Ата, сеть
Раскинула пред мужем в темноте жена!
О дерзость! Сокрушает хитрость женская
Богатыря! Нет имени, подобья нет
Убийце подлой. Кто она? Пещерный червь,
Хвостом язвящий? Скилла ль черноустых скал,
Беспечных мореходов — жрица лютая?
Само ль Проклятье, женщиной представшее?
А как она вскричала! Воин так кричит,
Победу торжествуя. Вы же думали —
Спасенье мужа празднует ... Что ж? Верьте ей,
Не мне! Что будет, будет. Скоро, с плачем, ты
Признаешься, что истину вещала я.

Предводитель хора

О пиршестве Фиеста, что насытился
Сыновней плотью, понял я нагую быль,
Без притч; и ужаснулся, и дрожу еще...
Но после разум соскользнул с ристалища.

Кассандра

Очами узришь гибель Агамемнона.

Предводитель хора

Несчастная, зловещий укроти язык!

Кассандра

Пеанов светлых не споешь про черный рок.

Предводитель хора

Про неминучий, — но да мимо гнев идет!

Кассандра

Твори молитвы; вороги свое творят.

Предводитель хора

Кто ж он, крамольник? Кто он, лиходей царев?

Кассандра

Столь скрытен разум откровенный вещих слов?

Предводитель хора

Предателя как выследить? Убийца где?

Кассандра

Но, мнится, речью эллинской владею я.

Предводитель хора

И Пифия по-эллински поет, но что?

Кассандра

А! .. а! ..
Какою огневицей ты знобишь меня,
Палящий бог, Ликейский лучник! Горе мне!
Меня погубит львица вероломная,
Что с волком спит, покуда льва в берлоге нет.
Варя отраву мужу, зелья пригоршню
И на мою подложит долю Мрака дочь.
Точа топор-цареубийцу, выместит
И на царевой спутнице ревнивый гнев.
К чему ношу — в насмешку ль над судьбой своей —
Сей жезл священный и повязки длинные?
Ломаю жезл мой: так сломилась жизнь моя!
Во прах, повязки! Так сама паду во прах.
Другая пусть повяжет вас, проклятья дар!
Вот, сам с меня срывает Аполлон убор
Святого сана. Видел он: посмешищем
Был сей наряд пророчицы в глазах людских.
Над ним ругались все равно — и враг, и друг.
Я в нем слыла кликушей, юродивою,
Гадалкой нищей, ведьмою голодною.
Свою вещунью ныне развенчал Вещун;
Привел путеводимую ко плахе Вождь.
Почто ж горячей кровью обагрить должна
Я вражью плаху, а не отчий жертвенник?
Но взыщет пеню божий суд за эту кровь.
Отца отмститель, матереубийца — сын,
Придет воздатель и мою вспомянет кровь.
Скиталец по чужбинам, он придет домой
Замкнуть звеном последним роковую цепь.
Простертый навзничь труп отца всегда пред ним.
Что ж мне, чужой, о доме не своем стенать?
Я ль родины не видела последних мук?
А ныне вижу гибель победителей,
Суд страшный сил небесных над гордыней злых.
В том боги клятвой поклялись великою.
О чем я плачу? Мне ль одной на казнь идти?
Привет вам, двери дома, мне — врата в Аид!
Одно желанье на устах: без промаха
Рази, топор! — чтоб я не билась, чтоб зараз
Жизнь вытекла из жарких жил — и свет потух!

Предводитель хора

О, женщина злосчастная и мудрая!
Ты много прорицала. Если истина —

Что про себя пророчишь, как идешь сама
Навстречу смерти? Словно жертву гонит бог.

Кассандра

Бежать — куда же? Поздно други! Час настал.

Предводитель хора

1300 Последний миг — старейший всех, и царь времен.

Кассандра

От часа неизбежного куда бежать?

Предводитель хора

1302 И мужество с отчаянья — не мужество.

Кассандра

1304 Отрада смертным — доблестью прославить смерть.

Предводитель хора

1303 Из уст счастливца не услышишь слов таких.

Кассандра

Подходя к дверям:

Отец мой! племя доблестных сынов твоих!..

Отшатнувшись от дверей,
внезапно обращается опять лицом к Хору.

Предводитель хора

Что видишь там? Что пятишься от ужаса?

Кассандра

Ах! ах!

Предводитель хора

Что вздох твой значит? Что смутило мысль твою?

Кассандра

Пахну́ло духом свежей крови про́литой.

Предводитель хора

1310 То запах жертв. И туков дым, и ладана.

Кассандра

Не похороны ль в доме? Фимиам — и тлен.

Предводитель хора

1312 Сирийских благовоний не узнала ты.

Кассандра

1315 Друзья мои!
Не от куста шарахнулась я птицею.
Завет предсмертный вспомните! Когда жена
Искупит смертью смерть мою, смерть женскую,
И муж падет за мужа, чья жена — палач, —
1320 Меня, гостеприимцы, в день тот вспомните!

Предводитель хора

Плачевней лютой смерти дар предведенья.

Кассандра

Еще скажу я слово, — иль отходную
Себе спою. Молю, мои отмстители,
Я ради солнца этого последнего:
1325 В день оный, день грядущий, день возмездия —
1326 Один удар сразмаху — за меня, рабу! . .
1313 Иду — и в мертвых две судьбы оплакивать —
1314 Свою и Агамемнона. Я жить сыта...
1327 О, смертных участь жалкая! Их счастие —
Как тень. Страданье? Как чертеж с доски
Смывает губка, — так сотрутся все дела.
Грустней, чем дар вещуньи, это веденье!

Уходит во дворец.

Предводитель хора

Ненасытным душа вожделеньем горит!
Коль в чертог, что перстом указует молва,
Вновь стучатся с дарами Прибыток и Честь, —
Кто с порога им скажет: «Довольно»?
Небожителей суд Агамемнону дал
Разорить Илион.
Возвеличен богами, пришел он домой.
Если ж кровью царю искупить суждено
Стародавнюю кровь и, насытив теней,
Завещать кровомщенье потомкам:
Кто похвалится, слыша преданье, что сам
Первородной не тронут заразой?

Агамемнон,

изнутри дома:

Секирой насмерть я сражен в моем дому!

Предводитель хора

Тише! Чье стенанье слышу под ударом топора?

Агамемнон

О горе мне! Другой удар! .. Уходит жизнь.

Предводитель хора

Слышали? .. Цареубийство свершено! Сомнений нет.
Как нам быть, рассудим спешно, — как нам действовать верней?

2-ой старец

Мой голос: слать глашатаев по городу,
Поднять тревогу, весь народ собрать к дворцу.

3-ий старец

Не так! Убийц на месте мы накрыть должны,
А путь в палаты голый нам проложит меч.

4-й старец

Я так же мыслю: вторгнуться насильственно,
На скоп убийц напасть мгновенно. Ждать нельзя.

5-й старец

Народ что скажет? Исстари знаком запев
Спасителей, что зарятся на праздный трон.

6-й старец

Мы время тратим, а над думой мудрою
Убийцы потешаются. Они не спят.

7-й старец

Совета не найти мне, как нам действовать;
Но лучший всех советник — кто творит дела.

8-й старец

Согласен! Речи были бы ко времени,
Когда бы оживили бездыханный труп.

9-й старец

Чтоб мирно дни довлечь до гроба, станем ли
Льстить властодержцам, кровью осквернившим трон?

10-й старец

Позора не потерпим. Лучше смерть вкусить!
Она ж созрела и сочней, чем рабства плод.

11-й старец

Но истина ль — что царь убит? Гадаем мы!
Довлеет ли свидетельство тех стонов двух?

12-й старец

Без знанья достоверного не к месту гнев.
Одно — гадать, другое — знать. Что знаем мы?

Предводитель хора

Вот это слово я хвалю. Поистине,
Увериться должны мы, жив ли, нет ли — царь.

Старейшины хотят войти во дворец, когда средние врата раскрываются и являют зрелище совершённого убийства. В купальне лежит тело Агамемнона, окутанное с головой покрывалом. Подле — тело Кассандры. Клитемнестра, с лицом, обрызганным кровью, и с двойным топором в руке, ступает навстречу Хору.

Клитемнестра

Речам противоречить, что при случае
Я льстиво расточала, — постыжусь ли? Нет!

С врагом враждуя под личиной дружества,
Плести тенета должно высоты такой,
Чтоб зверь не мог, осетен, перепрянуть их.
То долгий поединок. Не забыла я
Врагу победы давней. Но решился спор.
Стою, где было дело, — где разила я.
Кричу — не отпираясь: вот убийца — я! ..
Покров на жертву, многоценный саван, ткань
Огромную, как невод, я накинула:
Ни бегства зверю, ни защиты в путах нет!
И дважды нанесла удар. И дважды стон
Издав протяжный, рухнул царь. И в третий раз
Взнеслась секира — в дар обетный спасу душ
И солнцу мертвых, Зевсу подземельных недр.
Так он, с хрипеньем, в красной луже отдал дух;
И вместе с жизнью, хлынув из гортани, столб
Горячей крови обдал мне лицо волной —
Столь сладостной, как теплый ливень сладостен
Набухшим почкам, алчущим расторгнуть плен...
Все кончено. Честные старцы, радуйтесь,
Коль это дело, коим похваляюсь я,
Вам нравится! Веселый бы нам править пир:
Нельзя, — покойник в доме ... А ведь стоило б!
Из всех отрав, из всех проклятий он смесил
Семейный кубок. Ныне сам испил раствор.

Предводитель хора

Дивлюсь, сколь нагл язык твой: не боится он
Над мертвым так ругаться, так кощунствовать.

Клитемнестра

Испытываешь, старец, глупость женскую?
Без страха, без утайки всю сказала я
Вам, лицемерам, правду. Впрóчем, мне твоя
Хвала ль, хула ли — все одно. Вот он лежит,
Супруг мой, Агамемнон, убиенный мной.
Рук женских дело! Я ль не рукодельница?

Хор

Строфа

Что ты? не зельем ли
Омута черного — опилáсь?
С луга ли чарого злой проглотила злак?
Клятвой соборной град трижды клянет тебя.
Рода и племени ты отщепилася
Вековечной опалой.

Клитемнестра

Судья выносит приговор: в изгнанье шлет.
Опале я повинна и проклятию.
Что ж мужа ты не проклял? Он ведь дочь убил.
О ней не больше царь жалел, чем о любой
Овечке тонкорунной неоглядных стад.
Дитя мое, любимое из чад, что я
Рождала в муках, он заклал; ее ценой
Утешил бурю. Что ж детоубийцу ты,
Чуму и скверну града, не изверг? Меня ж
Судить проворен. Помни все ж: грозить легко;
Труднее одоленье. Мнишь господствовать;
А я к единоборству препоясалась.
Пожди, как бог рассудит, — кто сильней. Тогда
Научишься, хоть поздно, старец, разуму.

Хор

Антистрофа

Умной гордынею ты обезумела, —
И к лицу
Это пятно тебе — крови клеймо на лбу:
Так исступилася мысль твоя кровию.
Все отшатнутся прочь, в день, как придет воздать
Взмах за взмах кровомститель.

Клитемнестра

Клянусь — ты слышишь? — именем свидетельниц
Деянья: Правдой, мстительницей дочери,
Эринией и Атой — кровопийцами,
Которым обрекла я пролитую кровь:
Не внидет страх в чертог мой, где семейственный
Огонь не угасает, где блюдет очаг
Эгисф, мой верный, смелых дел надежный щит.
А сей простертый, мало ль над женой своей
Ругался, с Хрисеидами под Троею
Деля шатер? Лежит с ним и последняя
Из нежных пленниц, — ведьма, духовидица,
И в смерти неразлучная наложница,
Как на́ море, на жестком ложе палубном.
Обоим — по делам их! Лебединый плач
Колдунья пела — гибель и накликала.
Почий с любезным, коль пришла любовницей!
Мне вид их неги — сласти после пиршества.

СТАСИМ IV

Хор

Строфа I

Если в скорый срок легкую мирный Рок
    Даровал мне кончину!
Безбольную смерть, — душе усталой
Сон непробудный! . . Царь мой, где ты,
Добрый вождь? Из-за жены
Много бед принял ты, много страд —
И ушел в сонм теней — из-за жены!

О Елена безумная, жрица мужей!
Скольким тысячам мужеских душ ты одна
    Уготовала гибель под Троей! . .
И в сестре расцвела смертоносная кровь —
Сим пятном! Не отмыть его.
Этот цвет багряный к мужу ненависть,
С мужем рознь женская вспоила.

Клитемнестра

Не гневись, не зови на седую главу
Близко реющих Кер!
И Елену укорой слепой не кори:
Мужегубица — де, богатырскую рать
Изгубила одна; и на ней — де вина
В сиротстве всенародном отчизны.

Хор

Антистрофа I

Обе семьи томит внуков Танталовых
    Навий демон домашний.
Вдыхает в жен страшный жар и лютость,
Мощь им дает и самовластье.
Вот над трупом черный вран,
Грает он: «Кары пир! Кровь за кровь!
Пейте кровь! Грех цветет из рода в род!»

О Елена безумная, жрица мужей!
Скольким тысячам мужеских душ ты одна
    Уготовала гибель под Троей! . .
И в сестре расцвела смертоносная кровь —
Сим пятном! Не отмыть его.
Этот цвет багряный к мужу ненависть,
С мужем рознь женская вспоила.

Клитемнестра

Справедливое ныне ты слово обрел:
Навий демон в роду.
Отучнел кровопийством, но чрево грызет
Зараженной семье ненасытным червем.
И не зажил гноящийся веред в паху,
Как уж новые язвы раскрылись.

Хор

Строфа II

Демона страшного, в доме
Исстари мощного, песнью славишь.
О, черная песнь о роке,
Крови алчущем вечно! . .
Но все ж от Зевса этот рок,
От Зевса изначального!
Без воли божьей, к смертным что приходит?
Все — дар свыше. На все — Его суд.

Увы, увы! Государь, государь!
Как оплачу тебя?
    Как проведаю сердца кручину?
Ты лежишь бездыханный, в паучьих сетях, —
    В святотатственных путах, убитый!
Горе и стыд очам! Ложе позорное!
    Пал, женой осетен вероломной,
    Свержен ударом двойной секиры!

Клитемнестра

Не мое это дело, хоть руки мои
Заносили топор.
Все ж подумай, старик: Агаме́мнон — мне муж! . .
Нет! злой дух родовой, доможил роковой,
Стародавний упырь — под чертами жены —
За Атрееву бойню, родительский грех,
Агамемнона в дар
    Тем замученным отдал младенцам.

Хор

Антистрофа II

Кто тот свидетель, что скажет:
«Ты неповинна», — деянье видя?
Нет! нет! Безымянный пращур —
Только демон сообщник.
В самоубийственном роду
Арей-палач свирепствует;
И где покажет лютый лик, там снова

Детей алчет пожрать родитель.
Увы, увы! Государь, государь!
Как оплачу тебя?
Как поведаю сердца кручину?
Ты лежишь, бездыханный, в паучьих сетях, —
В святотатственных путах, убитый!
Горе и стыд очам! Ложе позорное!
Пал, женой осетен вероломной,
Свержен ударом двойной секиры!

Клитемнестра

Не позорною смерть его кажется мне;
Вероломство ж мое —
Не коварней удара, что милым нанес
Семьянин — властелин,
Мне из сердца исторгнув, отец-душегуб,
Наш весенний побег, Ифигению-дочь!
Коль добро то убийство, и это — добро.
И в Аиде ему на живых не роптать:
Что посеял — пожал;
Претерпел, что содеял, — не боле.

Хор

Строфа III

Заботы полн, — как нам быть, не знаю, —
Где нам искать спасенья!
Шатается древний дом, и рухнуть
Готов престол. Вихрь идет. Все выбьет град.
Кровавого ливня жду Уж каплет кровь! . .
Точильный камень взяв другой, для новых дел,
Правдивый Рок, ты меч булатный точешь!

Мать, сырая Земля!
Что заране мой прах не взяла ты к себе,
Милосердная Мать, чтоб не видел мой взор,
Как в серебряной ванне простёрт царь!
Кто его погребет? кто его отпоет?
Или, мужеубийца, сама ты дерзнешь
Причитанием вдовьим обряд осквернить
И, восславив героя, страдальной душе
Нанести замогильные раны?

Витязь божественный!
Кто ж по тебе надгробный
Плачь сотворит? Кто слезы
Прольет непритворной скорби?

Клитемнестра

Что печешься, незваный печальник, — о чем?
Не твоя то печаль!
Я убила его — и зарою его.
Причитаний и воя не нужно в дому.
Ифигении милой прилично, одной, —
Целованием уст
Бездыханных, дочерним приветом, отца
Повстречать и приветить и, нежно обняв,
Унести по волнам Ахерона.

Хор

Антистрофа III

Мнишь: глаз за глаз, зуб за зуб... Но то же
Ждет и тебя! Не мне дан
В том деле суд. Знаю: меч подъявший
Мечом сражен. Жив Судья. Свершивший зло
Потерпит зло. Так сам Зевс установил.
Но кто изгонит демона из дома вон?
Цепями скован этот род с Проклятьем!

Мать, сырая Земля!
Что заране мой прах не взяла ты к себе,
Милосердая Мать, чтоб не видел мой взор,
Как в серебряной ванне простерт царь!
Кто его погребет? кто его отпоет?
Или, мужеубийца, сама ты дерзнешь
Причитанием вдовьим обряд осквернить
И, восславив героя, страдальной душе
Нанести замогильные раны?

Витязь божественный!
Кто ж по тебе надгробный
Плач сотворит? Кто слезы
Прольет пепритворной скорби?

Клитемпестра

Провещал ты о роде правдивый глагол.
Но отныне не так
В этом доме да будет! Услышь меня ты,
Плисфенидов очаг осеняющий дух!
Примиримся, злой демон, и клятвой навек
Договор утвердим! Что тебе я дала,
То дала. Будь же сыт! И, довольный, уйди
Вон из дома, к чужим! .. Малой долей богатств
Я счастли́ва была б, коль сумела б заклясть
Навожденье взаимоубийства.

ЭКСОД

Входит Эгисф в сопровождении оруженосцев.

Эгисф

О, свет отрадный! ясный луч дня судного!
Поистине воздатели глядят с небес,
Очей не отвращая, на грехи земли!
Под саваном, Эриниями сотканным,
Лежит ответчик, долго безнаказанный,
За дело вопиявшее о мщении!
Напомню все, как было. Сын Атреев он.
Атрей в палатах этих царевал. Фиест,
Брат изверга, отец мой, о державе с ним
Посмел тягаться. Изгнан был царем Фиест.
Смирился брат опальный и пришел домой,
К родимому огнищу, — на посул, что царь
Пятнать не станет братней кровью отчих плит.
Сдержав злодей то слово: но иначе мстил.
Затеял мировщи́ну, угощение, —
Являя больше ласки, чем любви прямой,
А на пиру почестном — о, чудовище! —
Отцу подносит брашном плоть его же чад.
Отсек им пальцы рук и ног, и мясом все
Поверх прикрыл, чтоб гости не приметили.
Отец простер за пищей руки; яство ест,
Что нам пошло, как видишь, не во здравие.
Вдруг снедь узнал, и наземь пал со скрежетом,
Изве́рг, что принял, пирный опрокинул стол
И проклял дом Пелопса клятвой страшною,
Но правой: «Так да сгинет весь Плисфенов род!..»
И вот зачем здесь этот хладный труп простерт:
Я гибель эту строил. Справедлива месть!
Двенадцать чад погибло. Я ж, тринадцатый,
В те дни грудной младенец, ссылку отчую
Делил и на чужбине рос, доколь меня
Зов Правды дому не вернул — исполнить суд.
Стерег я из засады, в дебрях сети стлал,
Рыл волчьи ямы зверю... Вот и в яме враг:
А я спокойно ныне умереть могу.

Предводитель хора

Эгисф! Киченье делом злобным мерзко мне.
Ты что сказал? Убийства не содеял сам;
Но козни деял; ковы все ковал один.
Так знай же: не минуют головы твоей
Сограждан камни, — частый, крепкий, крупный град.

Эгисф

Откуда голос? С нижней, для гребцов, скамьи!
Мы кормчие, на палубе, и правим бег.
Знай, старец, — хоть и трудно старику взять в толк
Урок полезный, — дан приказ: «скромнее быть».
Ногам — колодка, чреву — голод: два врача,
Безумие целящих, и на старцев есть.
Размысли — сам увидишь. На рожон не при!
Напорешься — от боли замычишь, как бык.

Предводитель хора

Так ты, женоподобный, дом стеречь засев,
Пока те бились, — кладовых и спальни тать, —
Тайком на полководца сети плел в тиши?

Эгисф

И эта речь слезами отомстится, жди!
Орфей ты, старец, — только в превращении:
Тот пеньем все, пленитель, за собой водил;
Тебя же в плен, гляди, сведут за глупый лай.
В тюрьме согласней гимн споешь, приятнее.

Предводитель хора

Какой же ты над Аргосом тиран, когда
Коварен в ковах, а в открытом деле трус?
Кого убить замыслил, ведь не сам убил?

Эгисф

Нужны тут были лесть и хитрость женские;
Я ж, враг природный, был на подозрении.
А, впрочем, ныне царский дом и скиптр — мои.
Возница — я; и тяжко мой хомут гнетет.
Беситься ль станет конь, овсом раскормленный, —
Пустые ясли, цепь, конюшня темная
Дурь, как рукою снимут: станет шелковый.

Предводитель хора

Своей рукой презренный и сразить не мог
Того, чей дом ограбил; подослал жену,
Отчизны язву, скверну городских святынь.
Но где-то жив Орест, наследник. Жди, придет
Сын отчий, богом посланный! С обоих вас
Взыскатель правомощный взыщет эту кровь.

Эгисф

1649 На устах такие речи? В сердце умысл дел таких.
1664 Сам увидишь: тщетен умысл, а владык хулить запрет.
1650 Эй, сюда, оруженосцы! Что тут медлить, молодцы?

Предводитель хора

Эй, товарищи за дело! Разом нáголо мечи!

Эгисф

Глянь, и мой булат отточен! Умереть и я готов!

Предводитель хора

Ты умрешь, не прекословлю. Испытаем же судьбу!

Клитемнестра

Нет, ни шагу дальше, милый! Воздержися от греха!
Без того убрать нам трудно жатву острого серпа.
Дел ужасных все ли мало? Новой крови лить нельзя.
В дом иди! И вы, о старцы, расходитесь по домам, —
Прежде чем беда случилась. А былому — так и быть.
Пусть страды, досель подъятой, всем довольно будет впредь!
Ах! раздвоенным копытом тяжко демон нас ушиб!
Вот совет мой женский, мужи! Научитесь от жены!

Эгисф

Безнаказанно ли должен злой язык меня клеймить
1663 И неистовым хуленьем вызывать судьбу на бой?

Предводитель хора

Не в обычае аргивском подлым трусам угождать.

Эгисф

Не сегодня, завтра, старец, ты за все ответишь мне.

Предводитель хора

Не сегодня, завтра боги возвратят Ореста мне.

Эгисф

Нищий страпник на чужбине — пусть надеждой будет сыт!

Предводитель хора

Ты же, город зачумляя, на чужих хлебах жирей!

Эгисф

Мзду мне жирную отдашь ты за слова свои, глупец!

Предводитель хора

Расхрабрился при наседке, раззадорился петух.

Клитемнестра

Их злословье — суесловье; лáют на ветер они!
Мы же здесь — владыки, милый! Что положим, то закон.

Уводит Эгисфа во дворец. Хор покидает орхестру.

ТРАГЕДИЯ ВТОРАЯ

ПЛАКАЛЬЩИЦЫ (ХОЭФОРЫ)

(стихи 1—1076)

ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Хор плакальщиц (хоэфор), невольниц царского дома, совершающих надгробные возлияния и поминальные обряды
Орест
Электра
Эгисф
Клитемнестра
Пилад
Килисса, Орестова мамка
Дворцовый Вратарь
Раб Эгисфа

ПРОЛОГ

В стороне от орхестры могильный курган Агамемнона; за орхестрою — дворец Атридов. На кургане стоит Орест; у подножия кургана — Пилад, юноша, на вид немного старше Ореста. Орест вооружен мечом; Пилад держит в руке два легких копья.

Орест

Подземный Гермий, отчих опекун державств,
Спасителем явись мне и споспешником!
В отечество пришел я, и глашатаем
Над сим курганом кличу: я пришел, отец!
Ты слышишь ли? Первину от кудрей моих
Взял Инах быстротечный: постриг мужества
Потоку предку. Вот другая прядь — отцу
Дань скорби! Не стенал я по тебе с семьей,
Руки не поднял к мертвому на выносе...

Склоняется в безмолвной молитве.
Потом сходит с кургана.

Но что я вижу? Шествие унылое!
Выходят в покрывалах черных женщины,

Обряд какой-то правят. Горе ль новое
И похороны в доме? Плач творят. По ком?..
Иначе загадаю: тень отца идут
Ущедрить миротворным возлиянием?
Конечно, так! И в сонме не сестра ль моя,
Электра? Всех печальней, безутешная!
Дай помощь сыну-мстителю, воздатель Зевс!
Небесным поборай мне изволением!
Пилад, отступим в сторону, чтоб видеть нам
И слышать их: о чем творят моление?

Оба отступают в сторону.

ПАРОД

Шествие плакальщиц-рабынь, предводимое Электрой, в одежде рабыни, приближается к кургану.

Хор

Строфа I

С дарами на царев курган
Шлет плакальщиц царица. В перси бить рукой
Она велит и до́ крови
Ногтями избраздить лицо.
Но солью слез давно,
Сердце, ты пресытилось!
В лохмотья горе лютое
На теле растерзало леи.
В клочьях висят, неулыбчивой скорбью раздранные,
Складки черных покрывал.

Антистрофа I

Вошел в царицын терем Страх,
И встали дыбом волосы в ночи слепой,
Когда из царской спальни вопль
Прислужниц поднял на́ ноги.
Царице сон предстал,
Гость ночной, ужасный зрак!
И с клятвою гадатели
Вещали весть недобрую:
Яростно кто-то гневится в подземной обители
На живых своих убийц.

Строфа II

И вот зачем обида этих жертв тебе,
Земля-Мать, кормилица!
Жена богопреступная

Дарами гнев
Мнит смягчить.
Но как скажу: «Спи в мире, царь!
Будь милостив!» Не смею! Кровь
Земля впитала: мира нет.
Увы, очаг безрадостный!
Подкопанный проклятьем дом!
Пал мертвым царь,
Пал на живых
Мрак, и солнце потухло!

Антистрофа II

К склоненью безглагольному, невольному
Не слово властителя,
Но сердце принуждало нас.
Державцев чтить
Ныне страх,
Не совесть учит подданных.
Чтó суд людей? Успех им бог,
И больше бога. Правды суд
Порой вершится в свете дня,
Порою медлит: в сумерках
Должны мы ждать.
Прежде суда
Ночь иных настигает.

Строфа III

Но там, где крови черной напилась Земля,
Кормилица, — уликой въелась в землю ржа.
А Рок... — Рок медлит:
Ждет, пока греха недуг,
Созрев для жатвы, колос даст.

Антистрофа III

Как пояс девства — кто расторг — расторг навек,
Так всем потокам, слившимся в одно русло,
Не смыть сих страшных
Вековечных клейм, и рук
Не убелить убийственных.

Эпод

Но я должна
    Если рок
    Мне судил,
Безродной, есть
    Рабий хлеб, в неволе,
В чужой край

Поятой,
Меча добычей,
На все царям
Молвить: «да»,
Добро ль творят,
Иль деют зло,
Спесь смирив
И ненависть глотая,
А слезы о доме лить,
Закрывшись густой фатой,
И хладом скорби тайной цепенеть без слов.

ЭПИСОДИЙ ПЕРВЫЙ

Электра

Вы жены-полонянки, дома царского
Рачительницы, ныне ж соучастницы
Моих молений, будьте мне советчицы:
С каким творить мне словом возлияния,
И что примолвить мертвому угодное?
Скажу ль: «От милой милому дары несу,
Супругу от супруги»? Ибо мать их шлет.
Но духа не хватает мне притворствовать,
Струю священной смеси на курган лия.
Скажу ль простое слово, всем обычное:
«За мирное даянье воздаянье ждут
Податели?» — возмездье крови вымолю! ..
Хранить безмолвье? Кто зарыт без почестей,
Того и жертвой чествовать безгласною?
Дар выплеснуть, подобно даням, коими
Мы скверну в землю гоним, а самой уйти,
Сосуды бросив зá спину, не глядя вслед?
Совет мне дайте, милые! Связует нас
Одна и та же ненависть. Не бойтеся
Открыть, чтó в мыслях держите! Всех рок ведет —
И вольных, и живущих под чужой рукой.
Поведай же, чтó знаешь, коль умней меня.

Предводительница хора

Курган сей как святыню, как алтарь я чту;
На все отвечу, коль велишь, по совести.

Электра

Скажи, чтó страх пред мертвым вложит в мысль твою.

Предводительница хора

Лия дары, за верных, за друзей молись.

Электра

Но кто ж из ближних, присных эти верные?

Предводительница хора

Не ты ль сама? И каждый, кто Эгисфу враг.

Электра

Молиться о себе лишь, да еще о вас?

Предводительница хора

О ком еще молиться, знаешь ты сама.

Электра

Кого ж другого в нашем назову полку?

Предводительница хора

Ореста, брата, вспомни, хоть далече он.

Электра

Ореста? Хорошо ты надоумила.

Предводительница хора

Убийц царевых словом помяни к тому ж.

Электра

Но что про них скажу я? Научи меня.

Предводительница хора

Чтоб демон посетил их, из людей ли кто.

Электра

Судьей ли правомощным и воздателем?

Предводительница хора

Прямей скажи и проще: кто б убийц убил.

Электра

Угодно ль это слово пред лицом богов?

Предводительница хора

123 Нам свыше нет запрета — злом за зло платить.

Электра

(ступив на могильный курган)

165 Великий вестник, небо с преисподнею
124 Связующий, подземный Гермий! Ч́то скажу,
Поведай ты незримый, чтоб услышали
Мою молитву отчие радетели;
И пусть сама услышит Мать-Земля, ч́то все
Родит, питает, семя же берет назад.
Отшедшим эту влагу лью, отца зову,
Отцу молюсь усердно: пожалей меня,

Отец, отец! Ореста приведи домой!
Нас продали. Без крова, без приюта мы.
Нас мать с порога гонит. Мужа в дом взяла.
Эгисф — нам отчим, недруг и губитель твой.
Служу я за рабыню. На чужбине брат,
Ограбленный, опальный. На роскошество
Пошло их спеси, что́ стяжал трудами ты.
Молю! Ореста, чудом или случаем,
Родимый, возврати мне, милосердствуя!
Дай чище быть мне, быть святей, чем мать моя,
Чтоб рук не запятнала кровь преступная.
За нас моленья эти. А враги твои
И наши пусть увидят день возмездия!
Отмститель твой предстанет и взыскатель правд, —
Убийц убьет! Во благо нам заклятие,
А ворогам на пагубу проклятие!
Добро же да прозябнет на лицо земли
Из недр могильных, где живешь с богами ты,
С великой Геей и с победной Правдою.
Лию с такой молитвой возлияния.
А вам уставным плачем увенчать мольбу:
Пеан хвалебный — скорбный плач усопшему.

Электра, взошед на курган, совершает возлияния, между тем как Хор поет плачевную песнь

Хор

Громко восплачьте плач!
    Лейте слез ручьи!
Пусть их пьет Земля:
    Взят и царь Землей.
Где ты, где, мой оплот
    В горе и в радости?
Плач по тебе творим,
    Рушим заклятие,
Той, чей льется дар,
    Гоним наитие.
Сквозь покров дремы
    Слышишь? Крушимся мы!
Горе горькое! Царь, мой царь! ..
Кто с копием в руке,
    Сильный муж, придет
Вызволить царский дом?
    Скифский сгибая лук,
Кто с тетивы тугой
    Спустит пернатую?
На рукопашный суд
    Кто позовет врага?

Электра

164 Сосудов влагу выпила Земля, и дар
166 Отцу ниспослан... Новое скажу я вам.

Предводительница хора

Что, что случилось? Трепет охватил меня.

Электра

Оставил на кургане кто-то прядь волос.

Предводительница хора

Мужские ль это кудри, или девичьи?

Электра

Загадана загадка немудреная.

Предводительница хора

Меня, старухи, вижу, ты догадливей.

Электра

Опричь меня, кто прядью б одарил отца?

Предводительница хора

Те, кто могли бы, — вороги покойнику.

Электра

И разве не подобен завиток густой...

Предводительница хора

Чьим, — говори же, — чьим кудрям? Я знать хочу.

Электра

Моим, рабыни! Тот же вид. Нет разницы.

Предводительница хора

Так это, мнишь, Ореста потаенный дар?

Электра

Кого ж другого? С братней эта прядь главы.

Предводительница хора

Но как сюда, изгнанник, он прийти дерзнул?

Электра

Сыновней жертвой юную прислал он прядь.

Предводительница хора

Опять меня печалишь. Никогда ль ему
На эту землю, скажешь, не ступить ногой?

Электра

А я сама не плачу? Как увидела
Тот завиток я, — захлебнулась горечью, —

Грудь, как стрелой, кольнуло, — градом жадные
Посыналися слезы. Переполнено
Больное сердце скорбию... Но кто б другой
Из граждан дар заветный посвятил отцу?
Не мать же, не убийца ж отдала волос
Своих початок! Матерью зову ее,
Но матернего чувства нет в безбожнице
К родимым детям... Брат мой, свет очей моих,
Кудрей твоих ли вижу я волну? Еще
Не смею верить, но надежда шепчет: да.
Увы, когда бы голосом звучащим вы,
Власы, сказали, что́ мне возвещаете,
Чтоб надвое, смущаясь, не гадала я!
Коль враг железом вас отсек, отринула б
Я льстивую отраду; коль постриг вас друг,
В родной печали я б нашла участника.

Предводительница хора

Но веруем, что знают боги, ветр какой,
Какие волны утлый наш кидают челн.
Спасти хотят, — все будет ко спасению,
И корень длинный пустит семя малое.

Электра

Следы!.. Еще улика!.. Очертанием
Моей стопе подобен отпечаток ног.
Кто здесь ходил? Но двое их взошло на холм:
Тут был он сам; тут некий спутник вслед ступал.
Ступни же мера — мера и моей ступни,
Как будто сняли слепок точный с ног моих!
А сердце ноет, вихрь безумный мысль крутит...

Орест

(выступая вперед)

Твои молитвы — видишь, как доходчивы:
Молись, чтоб остальное тож исполнилось.

Электра

Но что же ныне боги ниспослали мне?

Орест

Кого так долго ты ждала, тебе предстал.

Электра

Кого звала я из людей, тебе как знать?

Орест

Орестов образ ты в мечтах лелеяла.

Электра

Но как же ныне голод мой насытился?

Орест

Вот — я! Другого брата не найдешь, сестра!

Электра

220 Коварство, чужеземец, на уме твоем.

Орест

Тогда кую я ковы на себя же сам.

Электра

Над горем беззащитной издеваешься.

Орест

Так над своим же горем издеваюсь я.

Электра

Ты, ты — Орест? Орестом назову тебя?

Орест

В лицо глядишь мне — и не узнаешь меня;
А прядь увидев, взятую с главы моей,
И ног моих измерив след своей стопой,
Душою воскрылилась и поверила!
Возьми же прядь и к этим приложи кудрям
230 (Твоим они подобны ль?): здесь вилась она.
А плащ мой не узнала, что сама ткала?
А сих зверей узоры выткал кто на нем?

Электра

238 Желанный мой, любимый! Ты четырежды
Оплот мой и надежда; рок и счастье!
240 Отца ты заменил мне! Ты же стал за мать
Безматернему сердцу, сиротливому!
И за сестру закланную один ты мне
243 Остался, верный! Брат мой, государь ты мой!

Орест

233 Приди в себя! Забыться в ликованьях
Нельзя нам: зорки вороги домашние.

Электра

235 Семьи родимой лучшее сокровище,
Болезная надежда дома отчего!
237 Над ним ты воцаришься, витязь доблестный.
244 За нас и Мощь, и Правда. Третьим будь за нас
245 В союзе крепком сам благий, всесильный Зевс!

Орест

Зевс, Зевс всезрящий! Будь сих дел свидетелем!
Воззри на сирый выводок отца-орла!
Ехидны лютой кольцами задушен он;
Орел — змеи добыча. А голодные
Птенцы не оперились: не под силу им
Отцовскую ловитву унести в гнездо.
Тебе мы таковыми предстоим, о Зевс,
Сестра и брат, сироты, дома отчего
Изгнанники, без крова и без племени.
Служил тебе отец наш, много жертвовал.
Погибнем — сгинет с нами пресловутый род:
Кто царственные дани вознесет тебе?
Коль род орлиный вымрет, ты кому вручишь
Свои перуны-знаменья являть земле?
Коль этот ствол иссохнет, — кто, как мы, богат,
Чтоб жертвами прославить торжества твои?
Упал наш дом, унижен; но из малых сих
Останков сам, великий, вознеси его!

Предводительница хора

О дети, стражи пламени родимого,
Безмолвствуйте! Услышат вас разведчики, —
Язык найдется: в тот же час все ведомо
Владыкам станет. Их же приведи мне бог
Увидеть на кладнице смоляной в огне.

Орест

Свершится, не обманет слово Локсия.
Он сам вещал мне, строго заповедуя, —
Идти на все! Грозил он, — и от тех угроз
Кровь стыла в жилах: горе мне, когда с убийц
Я платы ра̀вноценной не взыщу мечом.
Не буду знать, куда мне деться, мучимый
Проклятьем, что пристанет, как свирепый бык.
Страданьем безысходным возмещу я сам
Невзысканную пеню за прощенный грех.
Когда гневятся мертвые, — открыл мне бог, —
Живущих посещают язвы лютые.
Коростом хворь насядет и вгрызется в плоть,
Гнилым источит зубом человечий вид,
Оденет кости белыми лохмотьями.
Но язвы ль только? Вылетят Эринии
Из крови отчей: их налет еще страшней.
Горя во мраке, ищет неотводный взор
Ослушника: так, если не искуплена
Родная кровь, убитый мучит родича

Стрелой ночною. Смута и безумие
Его одержат; призраки кружат над ним,
И гонит отщепенца медножалый бич.
Нет части в общей чаше таковым; и нет
Им части в возлияньях; но незримый гнев
Отеческий их гонит от алтарных плит.
Опального кто примет гостем, общником?
Так заживо умерший, чахлый остов, он
Влачит до гроба, всеми проклят, свой позор.
Таких вещаний кто бы не послушался?
Не верь, пожалуй: действовать обязан ты.
Меня к решенью все толкает, все сошлось:
Божественная воля; по отцу недуг
Тоски неутолимой; нищета, нужда...
А город отчий, славный по лицу земли!
Венец похитив Трои древней, рабствовать
Двум женам будет гордый Аргос? Иль Эгисф
Мужчина? Ладно! Испытаем мужа мощь!

КОММОС

Предводительница хора

Три великих сестры, три вкруг Зевса Судьбы,
Нас ведите путем,
Где пристанет попутчицей Правда!..
«Да злословит язык злоязычью в ответ!» —
Вопиет она так, во услышанье всем,
О возмездии равном ревнуя.
«Чей смертелен удар, тот смертельный удар
Заслужил. Что другим причинил, претерпи!» —
Трижды древнее слово нас учит.

Орест

Строфа I

Словом каким наговорных чар,
Жертвой какой, страдалец,
Тебя сын твой вызвать бы мог,
Сон отогнать могильный?
Разронены свет и тьма;
Но опочившим предкам
Живых память — угодный дар:
Славы Атридов пойте!

Хор

Строфа II

Усопших помысл
Немощна, мой сын, пожрать

Плотоядная пасть костра:
Гнев покажет отшедший.
Восстенает он, востужит, —
Обнаружит преступленье.
Плач окрест, окрест смятенье,
Возмущенье за страдальца:
Врага сыщет обида кровных.

Электра

Антистрофа I

Слышишь, родимый, дочерний стон,
Слезную песнь кручины?
Сирот двое, в два голоса,
Плачут над гробом дети.
Бездомным один приют:
Отчий курган могильный.
Им нет радости в жизни; бед
Им не осилить, юным.

Предводительница хора

Заунывный ваш гимн вдохновляющий бог
Вам иную внушит и сладчайшую песнь.
Эти пени, сменив, увенчает пеан
И веселья прольет новосмешанный хмель
В стародавние царские чаши.

Орест

Строфа III

Если б под Троей ты
В бранной сечи, в лихом бою
От вражьих пал ликийских копий, —
Твоя бы нам честь была наследьем.
Спешил бы прохожий
Почтить нас поклоном.
Что ты под заморским курганом,
Под насыпью спишь огромной, —
Не было б нам обидой.

Хор

Антистрофа II

В дружине верной
Славную приявших смерть,
И за гробом он всех славней,
Царь великодержавный,
Сокровенных преисподней
Сопрестольников наместник.

Ибо был царем при жизни
Поколенью днесь отшедших
И скиптр власти держал десницей.

Электра

Антистрофа III

Но и под Троей пасть
Ты б не должен, не должен был,
С толпой бойцов, копьем сраженный,
Почить под холмом, у струй Скамандра.
Твоим лучше было б
Полечь как убийцам! ..
Когда б твое имя в преданьи
Страстнóй не мрачилось долей,
Памятью смерти лютой!

Предводительница хора

О, дитя! О счастливой ты доле поешь,
Превосходнейшей злата и вящей блаженств
Той обители гиперборейской!
Ты права. Но увы, я двойного бича
Слышу свист роковой. Глубокó под землей
Спят заступники. Держат убийцы
Оскверненной рукою державу земли, —
Лиходеи царя,
Сиротам его вороги вдвое.

Электра

Строфа IV

Речь твоя слух мой насквозь
Острой пронзила стрелой.
Зевс, Зевс, из недр земных Ату
Позднюю встать зовущий
За грех рук нечестивых! Отчей,
Боже, взыщи с них возмездье крови.

Хор

Строфа V

Восторга подняла б я дикий вопль,
Видя, — когда ж увижу? —
Как издыхает ворог,
Как и врагиня гибнет.
Не затаить мне в сердце,
Что вырваться хочет на волю:
Пред кораблем мрачной души
Дует злобы ярый ветр.

Орест

Антистрофа IV

Зевс, уравнитель судеб,
Руку наложит свою,
Бог прав, — и две главы срубит
Мздою обетной граду.
Ищу, кровник, кровавой пени:
Слушай, Земля, и собор глубинный!

Предводительница хора

То глубинный закон, чтоб не канула кровь,
Черных капель другой за собой не влача.
Пролитáя бежит, громогласно крича,
И, Эринию тьмы разбудив от дремы,
На губителя гибель накличет.

Электра

Строфа VI

Увы, о властодержцы нижних царств!
Вы, Проклятья мертвецов, Гнев отцов!
Воззрите вы, — есть ли честь Атридам днесь?
Остаток их — сколь презрен! ..
Беспомощным где главу склонить, Зевс?

Хор

Антистрофа V

Так сердце и захолонет, едва
Горький твой плач заслышу!
Вдруг упадет надежда,
Мраком душа затмится,
Стон твой едва заслышу!
Когда ж ты воспрянешь, унынья
Прочь отогнав облак густой, —
Вера шепчет: радость ждет!

Орест

Антистрофа VI

Какое слово скажет: чтó обид
От родимой претерпеть нам пришлось?
Напрасна лесть: лаской их покрыть нельзя!
Как лютый зверь, хищный волк,
Немилостив дух ее и злобен.

Хор

Строфа VII

Я в грудь бия, творила жен арийских плач,
Обряд киссийских вопрениц.
Ударов частых сыпала на перси дробь,
В отчаяньи, нещадно, с дикой силою,

Куда попало. Голову с размаха я
Разила тяжко. Бил меня ужасный дух.

Электра

430 О, мать моя, злая мать,
Ты смела вынос обратить в бесчестие!
Без граждан, без друзей,
Без плача, без молитв,
434 Безбожница, в прах зарыть владыку!

Хор

439 Без почести ль только был зарыт царь?
Нет! — все узнай: был он искалечен!
На жизнь твою тем навесть
Укор и тень мнила мать.
Ты слышишь ли отчий срам последний?

Электра

Антистрофа VII

Вот что с отцом творили. Я ж, презренная,
Что деялось, не ведала:
Собаке злой подобно, под засовами
Сидела в конуре я и бессильными
Слезами втихомолку обливалася.
450 И дочери бесчестье запиши, судья!

Хор

Все слышал ты. В мысль твою
Пусть эта повесть медленный проточит путь
И ляжет в памяти.
Так было. Ждем, чему
455 Рок быть велит. Мощь сбери пред битвой.

Орест

435 Все горе ты, весь позор сказала;
Но отчее не сойдет бесчестье
Ей даром с рук. Все свершит
Моей рукой суд богов.
439 Убив ее, пусть и сам погибну.

Предводительница хора

476 (О, блаженный собор, в преисподней живой!
Умоленью внемли, укрепленье пошли
Агамемнона чадам к победе.

Орест

Строфа VIII

Тебя зову: с нами будь, отец, отец!

Электра

С рыданьем дочь брату вторит: с нами будь!

Предводительница хора

И купно все, царь, взываем: с нами будь!

Хор

Услышь мольбу: на свет восстань!
Будь на врага союзник!

Орест

Антистрофа VIII

Да с Гневом Гнев, с Местью Месть завяжет бой!

Электра

Свой правый меч дайте нам, воздатели!

Предводительница хора

От этих клятв трепет в сердце мне вошел.

Хор

Давно предназначенье ждет:
Рок да придет на вызов.

Орест и Электра всходят на курган.

Хор

Строфа IX

О, родовой недуг,
Вечно живая рана!
Крови напев немолчный, —
Увы!
Давний напев нестройный, —
Увы!
Неусыпимый веред!

Антистрофа IX

В язвину вложит кто
Зелий целебных силу?
«В дом не придет чужой врач.
Раздор
Сам себя съест в потомках».
Богов
Слышу напев подземный.

Предводительница хора

О блаженный собор, в преисподней живой!
Умоленью внемли, укрепленье пошли
Агамемнона чадам к победе.

Орест и Электра сходят с кургана.

Орест

Отец, умерший смертию не царственной,
Свой дом и царство мне верни, наследнику,

Электра

Меня ж, молю, родитель, в мужнин дом введи,
Когда Эгисфу гибель уготоваю.

Орест

Тогда устроят пиршества уставные
Тебе живые; ныне ж, на чужих пирах,
Тебя не поминают, возжигая тук.

Электра

И я, в день свадьбы, из надела дочери,
Творя усопшим предкам возлияния,
На гроб твой, всех обильней, расточу дары.

Орест

Земля! Отца воздвигни — стать за мной в бою!

Электра

Одень, о Персефона, в светлый зрак его!

Орест

Воспомни о купели роковой, отец!

Электра

Воспомни покрывало смертоносное!

Орест

Некованые путы, крепче медных уз!

Электра

Коварной паутины ткани плотные.

Орест

Обиду вспомнив, грозный, не воспрянешь ли?

Электра

Главы ль не приподымешь над холмом, отец?

Орест

Пошли нам Правду мстящую в союзницы,
Иль сам восстав, соделай битву равною:
С тобою одолеем одолевших нас.

Электра

Услышь мой вопль последний, вопль отчаяния!
Твои птенцы стенают на холму твоем:
Сестру и брата вместе пожалей отец!
Не дай иссякнуть семени Пелопсову,

Чтоб ты в потомках новых и по смерти жил.
Зане усопших имя и дела звучат,
Живые в детях: пробки так пловучие
Спасают невод, в глубь морей закинутый.
Отец, не за себя лишь, — за тебя скорбим:
Спасая нас, не сам ли ты спасаешься?

Предводительница хора

Многоречивый не был неуместен плач:
Вы холм почтили, долго не оплаканный.
Но сердце ты на подвиг укрепил, Орест:
За дело ж, с богом! Время испытать судьбу!

Орест

Пора! Но прежде, — мой вопрос не в сторону
С пути меня отводит, — изъясни ты мне:
Зачем она немого духа почестью
Тревожит поздней? Боль неисцелимую
Будить дерзает? Смысла в том не вижу я.
Не стоят возлиянья преступления:
Хоть все пожертвуй, кро́ви ты, что́ пролил сам,
Не выкупишь, напрасна трата, кончено!
Открой же, если знаешь, что мне должно знать.

Предводительница хора

Все знаю, сын мой, — ведь сама все видела.
Злодейка с перепуга возлиянья шлет,
Затем что сон зловещий ей пригрезился.

Орест

Дословно мне царицын передай рассказ.

Предводительница хора

Приснилось ей, что змия родила она...

Орест

Что дальше ей помнилось, чем все кончилось?

Предводительница хора

И будто спеленала, как дитя, его.

Орест

Какой же пищи стал детеныш требовать?

Предводительница хора

Ей мнилось, будто кормит змия грудию.

Орест

Разинул рот змееныш, укусил сосцы?

Предводительница хора

И млеко кровью брызнувшей окрасилось!

Орест

И вправду, мнится, нечто знаменует сон.

Предводительница хора

Царица с громким криком пробудилася.
Мы бросились лампады догоревшие
Глубокой ночью спешно возжигать. Она ж
На гроб нас отряжает с возлияньями,
Чтоб отвратить дарами злое знаменье.

Орест

Молю, земли сей ради и могилы сей, —
О мне то сновиденье да исполнится!
С моей судьбой, — толкую, — все в нем сходится:
Из недр, меня родивших, вышел змий на свет;
Моими пеленами был повит; грудей,
Меня питавших млеком, он хватал сосцы —
И вместе с млеком высосал родную кровь.
Вскричала мать от боли и от ужаса:
Судьба ей, видно, — выкормив чудовище,
Насильственною смертью умереть. И я —
Тем змием обернулся! Вот что значит сон.

Предводительница хора

Скажу: да будет! В добрый час гадателем
Тебя признáю. Ныне ж дай наказ, где быть,
Кому что делать, где чего не делать нам.

Орест

Наказ мой прост: Электра пусть домой идет;
В строжайшей тайне умысел держите вы.
Царя коварством вороги осетили:
Пусть их самих осетят ковы хитрые.
Царь Аполлон мне то же прорицал о них,
А ведь понынe Локсий не обманывал.
Прикинемся гостями, в виде путников
У двери постучимся — я и мой Пилад,
Семье по хлебу-соли, по оружью друг.
Нас примут за парнасцев по наречию:
Обоим свычен выговор фокейский нам.
Недобрым взглядом встретят нас привратники,
Затем что злою силой одержим весь дом.
Мы ждать у входа будем; и, приметив нас,
Прохожий скажет: «Как же так? Гостей Эгисф,
Молящих о ночлеге, не пускает в дверь?
Не слышит, что ли? Отлучился ль из дому?»

Когда же я заветный перейду порог
И мне в глаза метнется восседающий
На отчем троне недруг, иль предстанет мне,
Навстречу вышед, — так, как ты, — лицом к лицу:
И молвить не успеет: «Кто ты, гость?» — как мой
Меч-скороход уложит навсегда его.
Потом ненасытимая Эриния
И третьей крови выпьет чашу пьяную...
Электра! неприметно наблюдай, чтоб все
Шло в доме ходом, мною предусмотренным.
А вас увещеваю ограждать уста, —
Не выронить бы слова не ко времени!
Оставим остальное направлять тому,
Кто меч вложил мне в руку и ведет меня.

Орест и Пилад удаляются.
Электра входит в чертог.

СТАСИМ I

Хор

Строфа I

Злых зверей, лютых змей
Мало ль ты родишь, Земля?
Страшных чад, мрачных гад
Хляби вод
Питают:
Кишат моря
Чудищами. Грозные
Рыщут в небе пламени.
Птицы воздушные,
Твари ползучие
Знают,
Как крутится черный смерч.

Антистрофа I

Но твоих дерзких дел
Где предел, бесстрашный муж?
Где узда, где закон
Страсти жен?
Семейных
Ей нет святынь
Ата ей союзница!
Женское владычество, —
Власть вожделения,
Брака растление, —
Горше,
Чем страшилища пучин

Строфа II

Ведай, —
Кто заботы суетной
Снял с души бремя, —
Как погиб Алфеи сын.
Мстя за братьев, мать сожгла
Головню,
Что́ со дня, как первый крик
Издал сын,
Жар храня,
Дивно рдела.
Знала мать, что такой удел
Дан от Мойр Мелеагру:
Жить, пока головня жива,
И догореть с истлевшей.

Антистрофа II

Скилла,
Ниса дочь, за смерть отца
Проклята в былях:
Пал от козней Скиллы Нис.
Критским златом дочь прельстил
Царь Минос,
Ожерелье дать в обмен
Ей сулил
За воло́с
Отчих злато.
Спал беспечно кудрявый Нис;
Кудри бессмертья Скилла
Тихо с отчей главы сняла:
Душу уводит Гермий.

Строфа III

Увы! К чему
Память черных дел будить?
Что́ терпим здесь,
Стародавних дел черней!
Проклят дом. Поруган брак.
Злокозненность
Мысли женской верх взяла
Над латником, мужем слав,
Пред кем в бою
Страх обуевал врага.
Мы чтим очаг
Охладелый; чтим жены,
Чья доблесть — нрав змеи, державу.

Антистрофа III

Лемносский грех —
Всем грехам грех, молвь идет.
Там женщины
Истребили пол мужской.
Всеми проклят этот грех!
Подобие
Не его ли вижу здесь?
Не так же ль здесь гибнет род
Проклятием
Святотатственной вины?
Не так же ли
Богомерзкий дом презрен?
Чтó в этой речи, мнишь, — чрезмерно?

Строфа IV

Насквозь разящий острый меч
До сéрдца
Пронзает грудь. За правду
Скорблю душой. Низвергнут в прах
Божий страх. Растоптан стыд.
Надменье преступило грань:
Что возмнит — содеет.

Антистрофа IV

Но все ж незыблем Правды столп,
И ковщик
Оружья, Рок, ко сроку
Булат отточит, и кровéй
Древних чадо в дом введет.
Бездонна мысль Эринии:
Ей, ночной, возмездье!

ЭПИСОДИЙ ВТОРОЙ

Орест и Пилад стучатся в дворцовые двери.

Орест

Эй, отрок! Слышишь в двери стук, в срединные?
Стучусь вторично. Вратарь! Есть ли в доме кто?
Опять стучусь и кличу, в третий раз! Эгисф,
Знать, слуг не надоумил отворять гостям?

Вратарь

Довольно, слышу! Кто такой? Откуда ты?

Орест

Скажи владыкам дома, что с вестями гость
Пришел, и тотчас видеть их нужда ему.

Проворней! Колесница Ночи близится:
Пора гостям торговым якорь в пристани
До утра бросить, — путникам войти под кров
Страннопримцев щедрых. Госпожу зови,
Иль пусть хозяин выйдет, — то приличнее.
В беседе стыд и робость — что бельмо в глазу;
Прямей, свободней к мужу держит слово муж,
Рассказ живее, явственней свидетельство.

Из дворцовых дверей выходит Клитемнестра с толпою слуг.

Клитемнестра

Скажите, гости, в чем нужда вам. Путник здесь
Найдет прием, достойный дома царского.
Ждут теплые купели, ложа мягкие,
Услужливой заботы око зоркое.
Когда ж важнее помысл на душе у вас,
Мужское это дело, — позову мужчин.

Орест

Я гость фокейский, родом из Давлиды я.
С походною сумою, по своим делам,
Держал я путь на Аргос. Повстречался мне
Дорогой незнакомец, в разговор вступил,
Поведал, как идти мне и откуда сам.
Он Строфием, фокейцем, назвался, и так
Наказывал: «Коль в Аргос попадешь, земляк,
На совести держи ты, не забудь сказать
Родителям Ореста: умер юноша.
Домой вернешься, заповедь мне дашь от них:
На родину ль останки захотят вернуть,
Навек ли гостем спать ему в чужой земле.
Оплакан был покойник с честью многою,
И свято собран пепел в урну медную...»
Я все, что слышал, слово в слово передал;
Но тем ли, коим весть важна, — не ведаю.
Родителям Ореста это нужно знать.

Клитемнестра

Увы! До основанья дом наш рушится!
Проклятье родовое, неотступное,
Далече стережешь ты, что́ спасает нас,
И метко целишь в наше упование!
Судьба мне, сирой, слезы лить над милыми!
Казалось, на чужбине будет цел Орест, —
Не ходит он над этой топью гибельной;
Надежда врачевала нас — на светлый пир
Возврата... Обманувшей запиши ее!

Орест

К страноприимцам, столь богами взысканным,
Хотел бы я с иною, лучшей вестию
В палаты постучаться и желанным быть
Для них пришельцем. Гостю что отраднее,
Чем дружество хозяев? Но безмолвствовать
О первом и главнейшем я за грех почел,
Обет прияв и вами с лаской принятый?

Клитемнестра

Не менее радушным будет наш прием
Гостей достойных, сам же ты не менее
Семье приятен. Коль не ты, другой бы нам
Поведал то же горе. Но за долгий день
Усталым пешеходам отдохнуть пора.
Веди в мужскую храмину, где стол накрыт,
Почтеннейшего гостя с другом-спутником.
О всем, что им потребно, попечение
Имей всемерно: мне за то ответствуешь.
Иду домовладыку о случившемся
Уведомить. Есть в доме, с кем совет держать,
Друзей опора есть мне в тяжком бедствии.

Клитемнестра, Орест и Пилад входят во дворец.

Предводительница хора

Рок идет, и пора, сонм царева двора,
О победе добра,
Об Оресте молиться усердно!
О святыня Земли! О священный курган,
Чтó над мертвым царем, корабельным вождем,
Поднялся, словно мыс, где пристал мореход, —
В этот час нам внемли, поборая за нас!
Умышленье, Пейто, соучастница, ты
В этот час повеpишь, а владыка ночной,
А подземный Гермес знак подаст роковой
К состязанию мощи булатной.
Знать, гость лихое что-то во дворце творит!
В слезах выходит пестунья Орестова.
Куда, Килисса, шествуешь из дома ты
С печалью новой, спутницей непрошенной?

Из дворца выходит Килисса.

Килисса

Эгисфа неотложно госпожа велит
К захожим чужеземцам на беседу звать,
Чтоб с глазу на глаз все доточно выспросить,
О чем пришли поведать. На глазах у слуг

Она убита горем, а во взгляде смех
Под хмурой бровью прячется. Удача ей,
А дому плач и пагуба конечная, —
Чтó гости возвестили речью явственной.
А как, услыша новость, возликует *он*,
Как будет *он* утешен! .. Ах, я горькая!
Уж мало ль раньше сердцем я крушилася
О всех злосчастьях, воедино смешанных
Судьбою гневной в кубке чад Атреевых:
Но такового горя не знавала я!
Терпела все, крепилась... Ныне силы нет!
Орест, душой к тебе я прилепилася!
Орест, новорожденным повила тебя!
Ночами крик твой слушала младенческий!
Труды мои, тревоги ни во что пошли.
Ребенок неразумен: как зверька, питать
Его должны мы. Верно то! Угадывать,
Он есть ли хочет, пить ли, иль еще чего.
Малютка ведь не скажет, в чем нуждается.
Желудок детский — сам себе хозяин он.
Порой смекнешь, чтó нужно; проглядишь порой, —
Меняй пеленки сызнова; без устали
То пестуешь питомца, то полощешь холст.
Рукомесло двойное правя весело,
Наследника владыке воспитала я.
И что же ныне слышу? Нет в живых его!
И шлют меня же вестью той порадовать
Врага, чтó осрамил нас, разорил, сгубил.

Предводительница хора

А как прийти велела госпожа ему?

Килисса

Про что ты? Невдомек мне. Повтори слова.

Предводительница хора

С почетной стражей? Одному ли, запросто?

Килисса

С отрядом царских копьеносных стражников.

Предводительница хора

Про то не говори ты ничего ему,
Проклятому! Пусть мнит он, будто просто зван
Гостей послушать мирных. Веселей гляди!
Творится замысл тайный словом вестника.

Килисса

Какое ж тут веселье при таких вестях?

Предводительница хора

А если Зевс все беды повернет к добру?

Килисса

С Орестом и надежда дом покинула.

Предводительница хора

Дурной тот прорицатель, кто так думает.

Килисса

Что ты сказала? Слышала ль иную весть?

Предводительница хора

Неси известье. Делай, что приказано.
О чем богам забота, сами сделают.

Килисса

Пойду, как ты сказала, п послушаюсь.
Пусть к лучшему вершится воля божия.

СТАСИМ II

Хор

Строфа I

Ныне, наш
Зевс, отец
Вышних сил,
Дай удачу, дай успех,
Правой воле правый верх, —
Правды ради, я молю!
Все я сказала, Зевс,
Что велит Правда мне;
Сохрани,
Помяни
Моленье!
Кто вошел в дом, пред врагом стал,
Ты ему, Зевс, пришлецу, Зевс,
Над врагом дай перевес сил!
Дважды и трижды рад твой дар
Он возместить дарами.

Антистрофа I

Сирый сын —
Словно конь
Молодой:
В тяжком упряге судьбы
В первый раз ристает он.
Дикий бег уздой умерь!

С топотом звонким пусть
Ровный скок легких ног
Каждый миг
Близит цель
Ристапья!
(Кто вошел в дом, пред врагом стал,
Ты ему, Зевс, пришлецу, Зевс,
Над врагом дай перевес сил!
Дважды и трижды рад твой дар
Он возместить дарами.)

Строфа II

Духи недр, домовой царский клад
В склепах стерегущие,
Родичей печальники,
К вам клич!
Смойте встарь соделанных
Дел кровь
Кровию последнею!
Старик Раздор,
Не роди ты новых чад!
А ты, живущий
В тайнике крепкозданном,
Благоприятствуй,
Царь, воздвиженью дома!
Дружеский взор твой из тьмы
Гробного свода земле
Светит лучом вожделенной воли.

Антистрофа II

Майи сын, общик нам, Гермий, будь
Ветра бог попутного
В смелом предприятии!
Бог тайн,
Ты являешь скрытое;
Бог тайн,
Ты срываешь явное.
Глаза затмить
Ты умеешь в свете дня.
(А ты, живущий
В тайнике крепкозданном,
Благоприятствуй,
Царь, воздвиженью дома!
Дружеский взор твой из тьмы
Гробного свода земле
Светит лучом вожделенной воли.)

Строфа III

Мы ж с градским сонмом жен,
С хором дев подымем вопль,
Духов злых гоня из стен, —
Громкий клик, гам и вой, полный чар
Чистительных, спасительных:
«Приливай, прибыль, мне! прибыток, мне!
Прочь от милых, прочь, напасть!»
Как придет час опустить меч
И вскричит мать: «Пощади, сын!» —
Об отце лишь вспомяни ты —
И не страшись разить: дерзай
Бремя приять проклятья!

Антистрофа III

Сердцем ты будь Персей!
Как Персей, секи, руби!
В сени гроба плачущих
И живых в свете дня ты спасешь.
Во внутреннем убежище
Разыскав, встреть грозой Горгоны зрак!
Вражью силу истреби!
Как придет час опустить меч
И вскричит мать: «Пощади, сын!» —
Об отце лишь вспомяни ты
И не страшись разить: дерзай
Бремя приять проклятья!

ЭПИСОДИЙ ТРЕТИЙ

Эгисф

За мною посылали: я на зов пришел.
Явились, слышу, путники с известием,
Отнюдь нам не желанным: будто нет в живых
Ореста. Если то не ложь, — тяжелая
Обуза дому эта смерть. Еще народ
От смут недавних болен, не оправился.
Почесть ли новость правдой? Вероятна ль весть?
Иль это — басни, глупых женщин россказни,
Мечты пугливой облак, быстро тающий?
Быть может, ты что скажешь достоверное?

Предводительница хора

Мы слышали известье. Сам пойди к гостям
И толком допроси их. В передатчиках
Свидетельства что пользы, коль свидетель тут?

Эгисф

Пойду, увижу вестника, спрошу его,
Глазами ль видел мертвого, с молвою ли
Гулять пускает небылицы пó свету?
Меня ж он не обманет: есть глаза во лбу.

Уходит во дворец.

Предводительница хора

Что сказать, как начать мне моление, Зевс?
Как тебя заклинать, милосердный отец?
Переполнена грудь:
Не найти соразмерного слова!
Во мгновение ока решится судьба...
Обнажились мечи, окровавлен булат...
Миг один — и падет Агамемнона дом,
Иль на празднике воли пресветлой
Возгорится огонь на святых очагах
И воздвигнется скиптр стародавних державств
С родовым стародавним богатством.
Вот за что на двоих подымает один
Беззаветную брань богоравный Орест,
И его да вершится победа!

Голос Эгисфа из внутренних покоев.

О! .. О! .. Настал конец!

Хор

Чу, крик! предсмертный стон!
Что в стенах
Рок творит?
Кто убит?

Предводительница хора

Отступим дальше, как бы нас в сообщницы
Содеянного в доме не зачислили!
Единоборство кончено. Свершилось всё.

Хор отступает в сторону с середины орхестры.
Из средних дверей выбегает Раб.

Раб

Увы мне! На смерть ранен господин, увы!
Увы! — взываю в третий раз: убит Эгисф!

Громко стучит в дверь женского терема.

Живее разомкните двери терема!
Засовы прочь! Нужна здесь помощь крепкая, —
Увы, не властелину: с ним покончено...
Тревога! Эй! ..
Глухим кричу, взываю к спящим попусту!

Где ж Клитемнестра? Чем позадержалася?
И ей, сдается, удалую голову
Сложить на плаху скоро: разгулялся кат!

Царица появляется в дверях женского терема.

Клитемнестра

Беда ли приключилась? Что ты поднял шум?

Раб

Ожив, живого умерщвляют мертвые.

Клитемнестра

Увы, мне ясен смысл речей загадочных.
Нас губит хитрость, как губили хитростью
Мы сами. Эй, секиру мне двуострую,
Мужеубийцу! Мы ль осилим, или нас
Осилит враг, увидим. На краю стоим.

Раб уходит в дверь терема. Серединная дверь распахивается. Из нее выступают Орест и Пилад. За порогом виден окровавленный труп Эгисфа.

Орест

Тебя ищу я. Твой черед. Он взял свое.

Клитемнестра

Увы, ты умер, мой Эгисф возлюбленный!

Орест

Его ты любишь? Рядом будешь с ним лежать,
В одной могиле, мертвому навек верна.

Клитемнестра

(обнажая грудь)

Ни с места, сын мой! Бойся эту грудь разить!
Она тебя кормила. Ты дремал на ней,
А сам в дремоте деснами сосал ее.

Орест

Пилад, что делать? Устыдиться ль матери?

Пилад

Но где ж глаголы Локсиевы ясные,
Орест-ослушник? Где присяга крепкая?
Пусть все врагами станут, — был бы другом бог.

Орест

Твоя победа! Ты предостерег меня.

Обращается к матери.

За мною следуй: ляжешь подле милого.
Милей при жизни был он, чем отец, тебе;

Супруга ненавидя, ты с любовником
Хотела жить: я смертью сочетаю вас.

Клитемнестра

Тебя вскормив, с тобой хочу состариться.

Орест

Отца убийца, с сыном будешь кров делить?

Клитемнестра

Мой сын, Судьбина в деле том виновница.

Орест

На казнь Судьбина та же обрекла тебя.

Клитемнестра

Проклятия родимой не боишься ты?

Орест

Мать с детства сына с бедствием сосватала.

Клитемнестра

Был отдан ты к надежным кунакам в семью.

Орест

Позорно продан, сын отца свободного.

Клитемнестра

Но где ж цена, за сына мною взятая?

Орест

Сказать стыжуся прямо, что́ в обмен взяла.

Клитемнестра

Коль так, ведь и отец твой прегрешал равно.

Орест

Ты, дома сидя, не кори воителя.

Клитемнестра

Разлука с мужем женщине тяжка, мой сын.

Орест

Своих домашних кормит муж, уйдя на труд.

Клитемнестра

Сын, матереубийство замышляешь ты?

Орест

Не я убийца: ты казнишь себя сама.

Клитемнестра

Смотри: разбудишь свору мстящей матери!

Орест

А отчей как избегну, отпустив твой грех?

Климестра

Живая, мнится, с плачем бьюсь о гроб немой.

Орест

Как ветр, тебя к могиле отчий рок несет.

Климестра

Увы, я змия родила, взлелеяла.

Орест

Так! Вещим был, воистину, твой страх ночной.

Влачит Климестру во дворец.

Ты страшный грех свершила; претерпи же грех!

Дверь затворяется.
Выступает на середину оркестры Хор.

Предводительница хора

Гляжу я с сокрушеньем на двойной сей рок.
Ряд длинный преступлений повершил Орест,
И цепь замкнул бестрепетно. Одна мольба:
Да не угаснет свет его, — и дом спасен.

СТАСИМ III

Хор

Строфа I

Час наступил, — пришла
Правда в Приамов дом,
Месть беспощадная.
Час наступил, — вошел
В дом Агамемнона
Двуглавый лев, двойной Арей.
Пифией посланный,
Стяжал беглец — свыше был
Роком отмечен он —
Пальму ристания.

Вскликните дружно в лад,
Громко ликуй весь град:
Славься, державный дом!
Полная чаша ты!
Нет ни скверн в тебе, ни тли,
Нет воровской четы!

Антистрофа I

Час наступил, — пришла
Месть под личиною
Тайную брань ковать.
Час наступил, — бойца
Руку направила
Дочь Зевса: Правдою
Именовать ее
Наставлены свято мы.
Гневом губительным
Дхнула в лицо врагам!

(Вскликните дружно в лад,
Громко ликуй, весь град:
Славься державный дом!
Полная чаша ты!
Нет ни скверн в тебе, ни тли,
Нет воровской четы!)

Строфа II

Локсий, парнасский бог,
Горных теснин жилец,
Так из глубин вещал:
«Ковы старинные
Будут нарушены,
Будут наказаны
Ковами новыми».
Кровь застарелую
Свежею кровию
Смыть заповедал бог.
К злым он немилостив.
Бога послушайся!
Богу послушны мы.

Свет проблеснул из тьмы.
Иго великое
С дома скатилося:
Славный, воздвигнись, дом!
Долго в развалинах
Лежал ты, стоптан с прахом.

Антистрофа II

Скоро залечит все,
Твой перешед порог,
Время, целящий врач.
Только бы сила зла
Прочь с очага сошла,

Скверну извергли вон
Благоухания
Жертв очистительных:
Счастьем улыбчивым
Весь озаришься ты.
Пойте ж, взывайте: «Вон,
Дома присельники!
Гоним вас вестью мы:
(Свет проблеснул из тьмы!»
Иго великое
С дома скатилося:
Славный, воздвигнись, дом!
Долго в развалинах
Лежал ты, стоптан с прахом.)

ЭКСОД

Серединные двери отворяются. За порогом видны два трупа. Орест выступает из дворца. Служители несут за ним огромное пурпуровое покрывало. Орхестра наполняется народом.

Орест

Взгляните на вчерашних повелителей,
Цареубийц и дома разорителей!
Четой они сидели, величаяся,
На месте царском; мертвые, четой лежат,
Храня и в смерти свой обет взаимности.
Клялись они владыку сообща убить,
Совместно и погибнуть: слово сдержано.
Взгляните также, страшных очевидцы дел,
На сей снаряд убийства, — путы рук и ног, —
Тенета, в коих мой отец запутался.
Развернутую окрест обнесите ткань
И людям покажите: ловят витязей
В какие мрежи! Матери моей дела
Отец пусть видит, — мой отец? — нет, общий всем,
Всезрящий, Солнце! .. Солнце, будь свидетелем,
Что право поступил я, смертью мать казнив!
Эгисфа нет нужды мне поминать: давно,
Как ложа осквернитель, заслужил он смерть.
Но та, что эту западню расставила, —
И на кого ж? — на мужа, от которого
Имела сына... некогда любимого...
Потом — её убийцу... — кто она? Жена ль?
Мурена ль? Иль ехидна, чье касание
Мертвит и без укуса? Столь нагла и зла! ..
Пусть мне не приведется жить с такой женой:
Нет, лучше мне бездетным умереть в роду.

Хор

1007 О, улика вины! Злодеянье жены!
Сколь ужасную смерть ты приял, царь!
(На багрянце бледны, следы крови видны! . .)
Ждать умей — и страдание цвет даст.

Орест

1010 Повинна ль в злодеяньи, неповинна ль мать?
Улика — парус, пятнами поблекнувший,
Где меч гулял Эгисфа... Краску медленно
1013 Съедает кровь: от крови пурпур вылинял.
997 Как мне, нехульным словом, заклеймить позор?
Что эта ткань? Капкан ли? Зверолова ль сеть?
Иль с головою тело пеленающий
1000 Могильный саван? Путы ли на пленника?
Такой накидкой был бы запастись готов
Грабитель придорожный, мирных путников
С мошной набитой ловом промышляющий:
1004 Разбойничал бы лихо, с ней орудуя...
1015 Гляжу на роковую пелену, скорбя
О жребии отцовском и о роде всем.
1014 И подвиг свой хвалю я, и кляну зараз
1017 Победы незавидной скверну черную...

Хор

Неповинным весь век не прожить никому,
1019 Не прожить и без горькой печали.
Увы, увы! Раньше скорбь к одному,
1020 А к другому поздней постучится.

Орест

Но знайте... Чем я кончу, сам не ведаю...
С ристалища метнулись кони разума
И понесли возницу... Мыслей бешеных
Не удержать мне... К сердцу подступил и песнь
Заводит Ужас; рвется в лад подплясывать
Той песни сердце. Слушайте ж, друзья, пока
Я в разуме! Казнил я правосудно мать,
Отца убийцу, мерзкую в глазах богов.
А смелость влил мне в душу — величаюсь тем —
1030 Вещатель Локсий. Он пророчил: нет вины
В сыновней мести; если ж неискупленной
Кровь отчую оставлю, карой бог грозил...
Какой? О том ни слова! Нет стрелы лютей...
И ныне — вот я, — в путь готов. Ветвь маслины
Беру с тесьмою белой. Держит к Локсию

Свой путь паломник, — в пустынь ту, где пуп земли,
Где светит огнь неугасимый, — вымолить
От крови, от родимой очищение.
Других же не велел мне очагов искать
Владыка Локсий... Знайте ж, о аргивцы, все
Как было, чтоб могли вы дать свидетельство.
Всю жизнь опальным странником скитаться мне,
Опальным и по смерти меж людей прослыть.

Предводительница хора

По правде поступил ты. Запрети ж устам
Порочить меч твой. Зло приключет наговор.
Ты весь народ аргивский свободил, срубив
Единым махом двум драконам головы.

Орест

А! .. А! .. Кто эти жены в черном рубище?
Клубятся змеи в их власах... Горгоны ли?
Нельзя при них на месте оставаться мне.

Предводительница хора

Орест, сын отчий — больше всех сынов земли!
То бред и морок. Муж победы, мужествуй!

Орест

Не бред, не морок — это палачи мои:
Угадываю свору мстящей матери.

Предводительница хора

Еще багряны руки кровью свежею:
Вихрь мыслей, смута, ужас — от нее в душе.

Орест

О Феб — владыка! Множится их сонмище...
Из глаз их кровь сочится и поганый гной...

Предводительница хора

Одно тебе целенье — сила Локсия:
Его коснись: от муки разрешит тебя.

Орест

Врагини вам незримы; я же вижу их.
Нельзя мне медлить! Гонятся! Бегу, бегу!

Убегает по дороге к морю.

Предводительница хора

Ступай же с богом! Он да соблюдет тебя,
Ведя тропой страстнóю ко спасению.

Хор

(удаляясь с орхестры)

Уж и третья гроза всколыхнула чертог
Стародавний царей, —
И пахнуло живым дуновеньем! . .
Как впервые над ним разразился удар:
То Фиестов был пир плотоядный.
А второй был удар, — это страсти царя,
Что водил за моря всеахейскую рать
И в купели погиб.
А и третий пришел — избавитель иль жрец
Рокового конца?
Вновь затишье — доколь? И куда приведет,
И замрет ли проклятие рода?

ТРАГЕДИЯ ТРЕТЬЯ

ЭВМЕНИДЫ

(стихи 1—1046)

ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Хор Эриний, богинь-мстительниц, принимающих, в течение трагедии, новое имя — **Эвменид**, или «благосклонных».
Орест
Афина
Пифия, дельфийская пророчица
Аполлон
Гермий
Тень Клитемнестры
Судьи афинского Ареопага и народ афинский с **хором Провожатых**.

ПРОЛОГ

Площадь перед храмом Феба Аполлона (Локсия) в Дельфах. По сторонам площади толпы богомольцев. На храмовой паперти, у запертых дверей, Аполлонова жрица-пророчица, увенчанная лаврами, с золотым ключом в руках.

Пифия

В молитвах именую прежде всех богов
Первовещунью Землю. После матери
Фемиду славлю, что на прорицалище
Второй воссела, — помнят были. Третья честь
Юнейшей Титаниде, Фебе. Дочь Земли,
Сестры произволеньем, не насилием
Стяжала Феба царство. Вместе с именем
Престол дан, бабкой внуку в колыбельный дар.
От озера отчизны, от Делийских скал,
Сюда причалив, к пристаням Палладиным,
В удел Парнасский держит путь наследник — Феб.
Приводят бога в шествии торжественном
Сыны Гефеста; в зарослях тропы торят, —
Творят гостеприимным нелюдимый дол.

Пришельца ублажает и дарами чтит
Народ тогдашний этих мест и Дельф, их царь.
Созиждил вещим Зевс-отец сыновний дух:
Вступил четвертым Локсий во святилище,
Пророком Зевса: отчее вещает сын.
Сим, прежде прочих, дань молитвословия!
Палладу ныне в слове помяну, чья сень
Пред храмом; Корикийских нимф семью, чей дом
В утесе полом — птице мил, богам приют.
Там Бромий обитает — не забыла я;
Менад оттуда поднял бог на брань, когда
Пенфея, словно зайца, затравить судил.
Ключи потока Плейста помянув, и мощь
Владыки Посейдона, и тебя, о Зевс,
Вершитель вышний, верх всего, — иду гадать!
Благословите вход мой! Вящей силою
Вещунью вдохновите! .. Кто из эллинов
Ждет слов пифийских? Храм отверст. По жребию
Да внидут! Провещаю, что внушит мне бог.

Пророчица вступает в храм, но через несколько мгновений возвращается, шатаясь, охваченная ужасом.

И вымолвить ужасно, зреть ужаснее,
Что гонит жрицу вон из дома божьего!
Хочу крепиться — ноги отымаются;
Простерла руки дряхлые, — бежать нет сил:
Беспомощней младенца в страхе старица.
Вхожу внутрь храма, — все в венках святилище,
И вижу человека: там, где Пуп Земли,
Сидит опальный грешник. Богомерзостно
Кровь на пол каплет с рук его, скверня затвор.
В руках меч голый и молебной ма́слины
Росток высокий, благочестно длинною
Повит волною белой. Ясно все досель.
Вкруг богомольца сонм старух чудовищных,
Воссевшись важно, дремлет на седалищах.
Не старицами в пору, а Горгонами
Их звать; но и Горгоны — не подобье им.
На стенописи хищниц раз я видела,
Финея сотрапезниц: вот подобье! Лишь
Без крыльев эти; но, как те, страшны, черны.
Уснули крепко; гнусный издалече храп
Приводит в трепет; с кровью гной сочится с вежд.
Убранство ж их — кощунство пред обличьями
Богов; обидой было б и в людском жилье.
Неведом был мне этаких страшилищ род!
Земля какая нагло похваляется,

Что сей позор вскормила, — и не терпит кар?
Сам Локсий остальное да промыслит! Здесь
Домовладыка многомощный — Локсий сам.
Вещун-целитель, темных отвратитель чар,
Он и чужие очаги от скверн блюдет.

Открывается святилище. Близ остроконечного камня, Пупа Земли, сидит О р е с т, с мечом и масличною ветвью, повитою белою тесьмою, в руках. Вокруг спят в каменных креслах Эринии; А п о л л о н в длинной одежде появляется над Орестом.

А п о л л о н

Тебе не изменю я; до конца твой страж,
Предстатель и заступник, — приближаюсь ли,
Стою ль поодаль, — грозен я врагам твоим.
И ныне видишь бешеных на привязи:
Сон обнял дев, которых все чураются,
Чад седовласых, с них же дани девственной
Ни бог не взял, ни смертный, ни дубравный зверь.
На горе, дети Ночи, родились они,
И дом их в преисподней — Тартар горестный.
Их люди ненавидят; ненавидят их
Жильцы Олимпа. Ты ж беги — без устали,
Без отдыха! Добычу до краев земли
Гнать будет гончих свора, по сухим тропам
И влажным, — и в заморских встретит пристанях.
Не падай духом, мужествуй в труде страстно́м!
В Палладин кремль спасайся и, пришед, воссядь,
На древний идол Девы опершись. Мы там
Судей обрящем, и вину смягчающих
Речей витийство, и пути — навек тебя
От сих мытарств избавить. Ибо помню: сам
На матереубийство я подвиг тебя.

О р е с т

Мои ты оправданья, вещий, ведаешь:
Потщись, да правда надо мной исполнится!
Залог спасенья — мощь твоя молящему.

А п о л л о н

Глагол мой помни; мыслью да не правит страх!
Ты ж бог-вожатый, брат единокровный мой, —
Зане мы, Гермий, — Зевсовы, и ты слывешь
Спасителем скитальцев, — упаси его
В путях опасных! Отчий освятил устав
Странноприимство; страннику будь пастырь ты!

А п о л л о н исчезает.
Г е р м и й, внезапно явившись, уводит О р е с т а.
Перед спящими Э р и н и я м и
возникает призрак К л и т е м н е с т р ы.

Тень Клитемнестры

Увы, вы спите! Время ль почивать? Меня
Забыли вы меж мертвых, где преследуют,
Стоустой укоризной приумножены,
Укоры мной убитых тень опальную.
Скитаюсь я, от милых отлученная;
Клеймо на мне и кары бремя тяжкое.
От кровных, от родимых претерпела зло,
И бога нет, который бы прогневался
За мать, рукой сыновней убиенную.
Взгляни на эти раны оком внутренним!
Во сне все ясно видит, озаряясь, дух,
А днем запретно мысли прозорливой быть...
Не дóсыта ль, ночные псицы, с блюд моих
Соты медвяной, трезвых струй лизали вы?
Очаг мой помнит черные гостины в час,
Другим богам не милый, но любезный вам.
Союз нарушен! Попраны заветы! Как?
Едва в тенета загнан, ускользнул олень!
Прыжком проворным вырвался из сети вон,
Над ловчими далече потешается! ..
Очнитесь, позаботьтесь о душе моей,
Богини царства темного! Взываю к вам,
Явясь в мечтаньи сонном Клитемнестрою!

Хор

Стонет.

Тень Клитемнестры

Стенайте! Зверь на воле! Не догнать его!
Врагам моим домашним есть пособники.

Хор

Стонет.

Мм...

Тень Клитемнестры

Одержит сон вас, жалоба не трогает...
Орест, палач мой, матери палач, бежал!

Хор

Вздыхает.

Ох!

Тень Клитемнестры

Кряхтишь, но снова сон долит. Воспрянь! Скорей —
За дело! Дело ж ведомо: ловить, травить! ..

Хор

Вздыхает.

Ох!

Тень Клитемнестры

Так Труд и Сон, два сильных, заключив союз,
Змеи неутомимой мощь осилили!

Хор

Стенает громко.

Лови, лови, лови, лови!.. тут!.. стой!..

Тень Клитемнестры

Все рыщешь, лаешь, нюхаешь и ловишь дичь,
Заботой дня тревожась в грезе явственной.
Поймала — призрак! Томный плен усилием
Стряхни! Опомнись! Нежась, утеряешь лов.
Проснись — и пусть пронзишься угрызеньями:
Их острие знакомо сердцу мудрому.
Вскочи! В погоню!.. Дхни пожаром внутренним.
Палящей жаждой крови вслед бегущему!..
За травлю! Улюлюкай! Изнури его!

Хор

Буди, толкай соседку! Я тебя бужу.
Что спишь? Вставай же! Ну, встряхнись! Дрему долой.
Пооглядимся, — что тревога значила?

ПАРОД

Хор

Строфа I

Горе-беда, увы!
    Сестры, беда пришла!
Немало, обольщаясь, я терпела бед...
Ныне беда пришла,
    Горшая прежних бед!
Горе и черный час!
Зверь выскочил из сети, в темный лес ушел!
Осилил вдруг
    Ловчих сон:
    Лов пропал!

Антистрофа I

Зевса надменный сын,
    Ты воровать горазд
Смял всадник юный старицу копытами!
Как за безбожника,
    Мать погубившего,
Ты побораешь, бог?
Как, матереубийство покрываешь, бог?
Кто скажет мне:

«Правды страж —
Вещий бог»?

Строфа II

Мне снилось: зов я слышу; в нем укор: «ты спишь?»
Словно стрекалом в бок
Коня пырнул,
Гикнув, возница, — так
Мне сердце зов пронзил...
Он врезался
Плетью в мозг, —
До костей
Бич язвит...
Захолонула грудь во сне...

Антистрофа II

Творят самоуправство боги новые.
Правды сильней их власть.
Вот трон его:
Сверху и донизу
Весь кровью залит он!
Вот Пуп Земли, —
В пятнах весь
Черных дел,
В гное скверн!
Сосуд проклятий! Сток зараз!

Строфа III

Ты свой очаг, вещатель, предал сам греху!
Сам осквернил его,
Волей своей,
Чиститель!

Смертных заступник, ты.
Наперекор богам
В отмену правд,
Древних обидел Мойр!

Антистрофа III

Со мной, враждуя, все же не спасешь его!
Скройся под землю он,
Будет и там
Настигнут.
Месть на главу свою,
Дерзкий, навлек, — и месть
Его найдет.
И на распутьи — казнь!

ЭПИСОДИЙ ПЕРВЫЙ

Аполлон, с серебряным луком в руках, встает в глубине храма.

Аполлон

Вон, вам повелеваю! Изыдите вон
Из сих чертогов! Прочь от прорицалища!
Неровен час — ужалит, с тетивы златой
Спорхнув, змея — летунья среброкрылая:
Изрыгнете от боли с пеной черною
Все сгустки крови, слизанной со свежих ран.
Тут храм, не место лобное, где плетью бьют,
Выкалывают очи, рубят головы,
Камнями поражают, четвертуют, рвут,
Скопят, увечат, с долгим воем корчатся
Посаженные на кол. Вот, где праздник вам, —
Вот в чем веселье ваше, — что являет нам
Ваш нрав, столь ненавистный! И таков ваш вид!..
Гнездиться бы в пещере кровожадных львов
Вам, кровопийцы! Вы ж сквернить дерзаете
Вторженьем смрадным вещие обители.
Живей, исчадья мрака! Козовод жезлом
Так гонит стадо черных коз. Без пастыря, —
Кому пасти вас любо? — всей гурьбою вон!

Изгоняет Эриний из храма.

Предводительница хора

Дай очередь ответить, Аполлон, тебе!
Ты в оном преступленье не сообщник лишь, —
Единый ты — преступник; весь тот грех — твой грех.

Аполлон

Ответствуй: как? Настолько можешь речь продлить.

Предводительница хора

Внушил ты сыну, что убить он должен мать.

Аполлон

Внушил отца возмездьем умирить. Так что ж?

Предводительница хора

Твои — почин, подмога, укрывательство.

Аполлон

Укрыться в этом доме я убийцу звал.

Предводительница хора

Так звал и нас: мы — княжих провожатых сонм.

Аполлон

Пришлись не ко двору вы в этом доме, знай!

Предводительница хора

Сопутствовать Оресту мне велит мой сан.

Аполлон

Какую ж должность ты несешь? Похвастайся.

Предводительница хора

Гнать матереубийцу из жилищ людских.

Аполлон

Мужеубийцы-матери, убийцу? Так?

Предводительница хора

Мужеубийство — не убийство кровного.

Аполлон

Столь дерзко ты, столь хульно надругаешься
Над клятвенным союзом, что уставил Зевс
С семейственною Герой? Над Кипридою,
От коей — все, что мило в жизни смертному?
Прочней любовь связует брачным ложем двух,
Чем клятвой правда: сладко им обет блюсти.
Когда вражде супругов ты потворствуешь
(Жена убила мужа, — эта кровь не в кровь), —
Неправомощна, мню, такая правщица!
К одной вине строга ты и злопамятна,
К вине другой пристрастно-равнодушна ты.
Паллада эту тяжбу разберет меж нас.

Предводительница хора

И все же от Ореста не отстану я.

Аполлон

Ускорь погоню, рвенье распали, трудись!

Предводительница хора

Мое служенье, сан мой воздержись хулить!

Аполлон

От службы столь почетной отказался б я.

Предводительница хора

Пусть ты велик пред Зевсом: не умалю я
Тебе в угоду прав своих. Кровь матери
Взывает об отмщеньи! Выхожу на лов.

Аполлон

А я покрою и спасу поклонника
Моей святыни. Смертным и богам равно
Взять под защиту мужа и предать — грешно.

Исчезает.

Хор убегает с орхестры.
Храм затворяется.
Орхестра пуста.

ЭПИСОДИЙ ВТОРОЙ

Площадь перед храмом Афины Паллады в Афинах. Орест входит и садится близ алтаря богини, у подножия ее старинного кумира, держась рукой за изваяние.

Орест

Владычица Афина, волей Локсия
К тебе я послан! Грех на мне, но грешника
Прими без гнева. Смыта кровь. На сих руках
Нет скверны. Стерлась черная в путях моих:
Людским гостеприимством убелился гость.
Всю сушу исходил я, переплыл моря,
Но памятовал слово бога вещего —
И вот пришел, богиня, обнял твой кумир:
Суда и правды, сидя здесь, я буду ждать.

Входит хор Эриний.

Предводительница хора

Ужо, беглец! .. Не явно, ль? — это след его! ..
Вперед! Немой вожатый все без слов сказал...
Собачьим нюхом знаю, где прошел олень.
И капала из раны кровь пахучая.
Сама от травли чуть жива, едва дышу:
Измучилась, обрыскав весь пространный край!
И за море, без крыльев, залетела я,
Корабль перегоняя, на котором плыл
Орест... Он где-то близко! Чую дух его,
И кровью человечьей потянуло вдруг...

ПАРОД II

Хор

Нужен здесь глаз, да глаз:
Все огляди окрест,
Да безнаказанным
Не ускользнет Орест! ..
Вновь сильным он
Мнит себя!

Вот истукан обняв
Девы бессмертной, он
Хочет на суд отдать.
Рук своих дело — ей.
Тягаться с нами! Поздно!.. Расточил он кровь:
Родную кровь —
Кто сберет?
В землю бежит она,
Жадный питая прах...
Взамен я силу высосу из жил твоих!
Алый мне сок отдашь,
Плоти цветущей жизнь:
До́ пьяна я напьюсь
Ярых струй,
Черных струй.
Иссохнешь, тенью станешь, и живую тень
В скорбный дол
Вечных мук,
В сумрак родной умчу.
Увидишь там, что всякий, сотворивший зло,
Бога ли, гостя ли,
Или родителей
Тяжко обидевший,
Казнь примет, злодеянью соразмерную.
Великий воздатель и судья, Аид,
В недрах глубинных есть:
На письменах его
Каждый записан грех.

Орест

Несчастье учит. Знаю, что ко благу мне
И что во зло послужит; где спасительно
Безмолвие, где слово. Здесь мне речь держать
Велел наставник мудрый. Задремала кровь,
И пятна побледнели на руках моих.
Избыта скверна матереубийства. Феб
С десницы обагренной влагу липкую
Мне смыл, когда обетных я заклал свиней.
И долог был бы сказ мой про людей, меня
Приявших гостем в домы без вреда себе.
Стареет время, давних дел стирая след.
Днесь, чистыми устами, благочестно я
Зову Афину, сей земли владычицу;
На помощь. Той защитой мой наследный скиптр
И весь народ аргивский, не подъяв копья,
Она стяжает: свято соблюдем союз.
Молю богиню: будь то в дальней Ливии,

У струй Тритона, ей родимых, шествует,
Одета в блеск иль облак, Дева бранная,
За милых поборая, — озирает ли
Флегрейский дол сурово, как пред битвой вождь, —
Вняв издалече зов мой, да предстанет мне
Заступницею скорой и спасением!

Предводительница хора

Ни сила Аполлона, ни Афины мощь
Спасти тебя не могут, предадут тебя.
Увянешь и забудешь слово «радуюсь»;
Бескровной тенью сникнешь, снедью демонов...
Что ж ты не споришь? Плю́ешь на слова мои,
Мне в жертву обреченный и откормленный?
Живой меня насытишь без заклания!
Я песнь сложила: свяжет мой напев тебя.

Хор

Заведем хоровод! Вкруг убийцы кружить,
Песнь убийце сложить
Нам подземная Муза внушила —
И воспеть наш удел: человеческих дел
Быть бессонною стражей — велела.
Правый суд — скорый суд. Тех не тронет наш гнев,
Чьи от солнца не прячутся руки,
Ибо чисты они, беспорочная жизнь
Протекает, счастливая, в мире.
На того ж, кто укрыл, как сей муж под плащом
Обагренные кровию длани,
Мы донос принесем, мы улики сберем,
И на тяжбе убитых на том присягнем,
И возмездия стребуем дани.

СТАСИМ I

Хор

Строфа I

Матерь Ночь! На казнь, о мать,
Ночь меня родила ты
Тьмы слепцам,
Жильцам света!
Слышишь, мать!
Сын Лато́
Власть мою
Мнит умалить!
Ловчей лов
Отнял он...

Мать убил —
Пойман был —
Им владеть
Претит мне бог!

(Припев сопровождается пляскою Хора вокруг Ореста.)

Песнь мы поем:
Ты обречен!
Мысли затмит, — сердце смутит, —
Дух сокрушит в тебе гимн мой,
Гимн Эриний, страшный гимн!
Околдован, иссушен,
Кто безлирный слышал гимн.

Антистрофа I

Ты, насквозь разящая,
Рок мой выпряла, Мойра!
Я ж обет
Дала крепкий:
Править сыск
Лютых дел,
Гнать, ловить
Лиходея...
Слышит он —
По пятам —
Черный смерч,
Он — в Аид,
Я — за ним:
Навек он мой!

(круговая пляска Хора)

Песнь мы поем:
Ты обречен!
Мысли затмит, — сердце смутит, —
Дух сокрушит в тебе гимн мой,
Гимн Эриний, мстящий гимн!
Околдован, иссушен,
Кто безлирный слышал гимн.

Строфа II

Мне от рождения
Жребий властительный
Выпал.
Лишь на бессмертных мне
Рук наложить нельзя.
Нет мне
И сотрапезника жертвы.
Пир и веселие,

Пеплосы белые
Мне ненавистны;
Праздничный запретен сонм.

(Круговая пляска Хора.)

Домы рушить мне дано.
Если в роду́ вскормлен Арей,
Мнят — приручен, вдруг — осерчал,
Друга загрыз, брызнула кровь, —
Мы налетим, как буря!
Будь он силач,— изникнет мощь.

Антистрофа II

Тех, чей в эфире дом, —
Гнать мне не по-сердцу:
Мир им!
Их не касаемся;
Не состязаемся
С ними
Распрей о царственных льготах.
Зевс из па́лат своих,
Наш ненавидимый,
Каплющий кровью,
Удалил на веки сонм.

(Круговая пляска Хора.)

(Домы рушить мне дано.
Если в роду вскормлен Арей,
Мнят — приручен, вдруг — осерчал,
Друга загрыз, брызнула кровь, —
Мы налетим, как буря!
Будь он силач — изникнет мощь.)

Строфа III

Гордо блещут
В небе безоблачном славы:
Миг — и, низринуты,
С дольним сравняются прахом, —
Стоит лишь в дом войти
В черных лохмотьях нам, — воем
Вторя пляске круговой.

(Круговая пляска Хора.)

Коло замкнув, дико скачу,
Тяжкой стопой землю топчу.
Резвую прыть бег утомил:
Шаток мой шаг, грузен мой шаг...
Тяжко шествует Ата.

Антистрофа III

Сам не знает
Гордый, что падает: слеп он.
Грех надмевающий
Ткет затмевающий облак.
Люди ж догадливы,
Люди приметливы — шепчут:
«Грозовой над домом гнев!»

(Круговая пляска Хора.)

(Коло замкнув, дико скачу,
Тяжкой стопой землю топчу.
Резвую прыть бег утомил:
Шаток мой шаг, грузен мой шаг...
Тяжко шествует Ата.)

Строфа IV

Дождешься нас, — в грозный час.
Мы знаем путь, знаем цель,
И зло, все зло — помним,
И не прощаем: святы мы.
Ни чести нет нам, ни места нам нет
Ни от людей, ни у богов.
Не светит свет в доме нам.
Нет в неприступную пустынь дороги
Зрячим дня, ни тьмы слепцам.

Антистрофа IV

Не устрашась в сердце, кто
Душой впивал эту песнь,
Глубинных правд голос,
Устав начальный древних Мойр,
Скрепленный клятвой бессмертных богов?
На камне нерушимых прав
Века́ стоит трон мой.
Нет недостатка и в почестях царских
Мне под кровом вечной тьмы.

ЭПИСОДИЙ ТРЕТИЙ

Афина выезжает, стоя на колеснице, которую уводят храмовые прислужницы.

Афина

Вняла я издалече зову, странствуя,
Близ волн Скамандра. Землю озирала я,
Что́ властодержцы воинства ахейского,
Добычи полоненной часть богатую,
В удел мне вечный дали, без остатка всю,

Почтив отменно доблесть чад Фесеевых.
Как вихрь помчали кони неутомные
Меня на колеснице в мой священный кремль;
Их окрылив, эгида вздулась парусом.
Кого ж встречаю? Новый сей земле собор!
Меня он не смущает, но дивит мой взор.
Пришельцы, кто вы? Вкупе вопрошаю я
И чужеземца, мой кумир объявшего,
И вас, не схожих ни с одной семьей живых:
Ни боги не видали таковых богинь,
Ни смертные обличьем не подобны вам.
То — не укор. Чей образ без порока, пусть
Другого не порочит, если правду чтит.

Предводительница хора

На все отвечу в кратком слове, Зевса дочь!
Мы — дети Ночи, прежде век рожденные,
И карами зовут нас в преисподней тьме.

Афина

Ваш род я ныне знаю, и прозвание.

Предводительница хора

Сейчас и сан узнаешь и служение.

Афина

Узнаю, если ясно растолкуешь мне.

Предводительница хора

Мы гоним душегубцев из домов людских.

Афина

Куда ж? И где погоне грань положена?

Предводительница хора

Где нет ни места радости, ни имени.

Афина

И этому такую ж кару каркаешь?

Предводительница хора

Он мой сугубо: матереубийца он.

Афина

Ничьим он не был нудим принуждением?

Предводительница хора

Где сила, что принудить может — мать убить?

Афина

Полтяжбы знаю: слышала истца донос.

Предводительница хора

Такой, как я, присяги он не даст тебе.

Афина

Оправданною хочешь, а не правой быть.

Предводительница хора

Как так? Наставь! Слов мудрых у тебя запас.

Афина

Не сделает присяга правды правдою.

Предводительница хора

Тогда расследуй дело и суди сама.

Афина

Хотите слышать приговор из уст моих?

Предводительница хора

Изречь тебя достойный ты достойна суд.

Афина

А ты, о гость, что скажешь? За тобою речь.
Открой свой род и племя, и отечество,
Беду свою поведай, защитись потом
От злых наветов, если, правды требуя,
Прильнул к моей святыне, к очагам моим,
Молельщик — страстотерпец, как Иксион встарь.
Но все сие ответствуй ясной речью мне.

Орест

Царица, что последним помянула ты,
Заботой первой было бы; но нет ее.
Не залит кровью я бежал под твой покров,
Рукой нескверной обнял изваяние.
Великое в сем деле есть свидетельство.
Уставлено: преступник да безмолвствует,
Доколе очиститель некий кровью жертв,
Сосущих млеко, мужа не обрызгает.
Давно меня кропили по чужим домам
И жертвенною кровью и речной водой.
Снята сия забота с благостынь твоих.
Сейчас и край узнаешь и родню мою.
Аргивец я, и ведом мой отец тебе:
Царь Агамемнон, вождь морского воинства,
С которым превратила Илио́н святой
В пустырь троянский ты сама. Лихая смерть
Отца постигла в доме. Черный умысел
Питала мать. Как сетью, тканью пестрою

Окутала супруга, искупав его.
Купель — улика; кровью залилась купель.
Изгнанник я вернулся и — моя вина! —
Я мать убил, отмстил я за любимого.
Сообщником был Локсий. Гнал меня вещун
Бодилом к мести. Сердце мне пронзая. Грозил
Из кар лютейшей, — если пощажу убийц.
Ты ж, прав ли я, неправ ли, рассуди сама.
Что сделал, сделал. Что положешь, свято мне.

Афина

Столь страшно это дело, что не смертному
Его судить. Запретно и богине мне
Кровавой мести ведать тяжбы тяжкие.
То — правда, что нескверно богомолец мой,
Очистившись по чину, ты пришел сюда
В мой град, тебя приемлю: без порока ты.
Но там, где ты, — врагини. Отослать ни с чем
Нельзя их гневных. Если суд обидит их,
Падет на землю нашу яд их зависти;
Чумой тот сев прозябнет, язвой, засухой.
Исхода я не вижу: ни оставить здесь,
Ни гнать их не дерзаю; там и тут — беда.
Но поелику спор дошел до судбища,
Навек отныне выборных присяжных суд
О тяжбах крови здесь да будет, я рекла.
Зовите очевидцев и свидетелей,
Уликой, клятвой испытуйте истину.
Из граждан града лучших изберу людей,
И к судоговоренью я приду сама;
Они ж присяги не преступят, суд творя.

СТАСИМ II

Хор

Строфа I

Ниспровергнут старый строй,
Век настал — новых правд,
Если ныне суд решит:
Мать убить — нет греха,
Прав Орест.
Всех смутит потворство злу,
Скажут «все позволено».
Много язв готовит век,
Родителям от взрослых чад
Горьких много ран сулит.

Антистрофа I

Яростных ищеек лай,
Гнев менад вечной тьмы
Тщетно стал бы, чуя кровь,
Звать людей: «Тут злодей...»
 Волю дам
Всем злодействам, всем мечам!
Пусть обиду кровных друг
Другу исповедует,
Ища защиты: немощна
Друга вызволить приязнь.

Строфа II

Пусть не вопиет никто,
Вражеский прияв удар:
«Взыщет мзду за кровь мою
Правды суд,
Царственных Эриний сонм!»
Скоро, скоро взропщутся,
Взмолятся ко мне отцы,
И восплачут матери:
«Горе! Рухнул правды престол».

Антистрофа II

Страх душе спасителен.
Строгий на судилище,
Дозирая помыслы,
Царь сидит.
Он смиренно-мудрым быть
Нудит. Если в шуме дня
Глохнет голос внутренний, —
Муж какой, какой народ
Будет чтить заветы Правд?

Строфа III

Зло и подневольным быть;
Зло и в своеволье жить.
Средний путь,
Между двух крайностей — лучший: по-разному
Учит божественный промысл.
Правой мерой мерю так:
Чадо безбожия — буйство надмения
В мыслях, в делах;
Благополучье, —
Желанный всем,
 Милый дар, —
Здравой души примета.

Антистрофа III

Завещаю впредь тебе
Правды чтить алтарь святой.
Пусть корысть
Не соблазнит тебя пядью безбожною
Дерзко топтать его: Кара
Станет за спиной, как тень.
Свой всем делам конец! Милуй родителей.
В сердце питай
Благоговенье
И стыд. Прими
Гостя в дом
С честью, муж радушный!

Строфа IV

Кто так живет,
Друг добра, не раб нужды, —
Тот блажен, и в горе
Не вовсе он.
Не навек несчастен.
А дерзостный
Хульник правд, вменять в закон
Привыкший буйство, прихоть и разгул страстей,
Невольно свой надутый парус
Должен спустить, когда, взыграв,
Щеглу надломит буря.

Антистрофа IV

Богов зовет
В необорной смуте волн:
Боги глухи. Демон
Смеется: «Кто
Стонет так? Не сей ли,
Что некогда
Хляби звал на бой, в челне
Перемахнуть кичился через пучинный вал?»
Но час настал: на камень Правды
Челн налетел; никем не зрим
И не оплакан, тонет.

ЭПИСОДИЙ ЧЕТВЕРТЫЙ

Входит Афина во главе шествия избранных в судьи и почетных граждан. Подле выступает трубач. Сзади теснится народ. Судьи занимают приготовленные сидения, богиня председательствует.

Афина

Гласи глашатай! Воинство гражданское
Сзывай в порядке! Всею грудью выдохни

Из полой меди, выкованной тусками,
Зык трубный, дребезжащий, заглушая гул!
Когда собор сей грозный собирается,
Молчать пристойно, да во всеуслышанье
Закон мой огласится — он на веки дан! —
И благочинно правый да вершится суд.

Аполлон появляется на месте обвиняемых подле Ореста.

Предводительница хора

Царь Аполлон! Державствуй, где державствуешь;
Но в этом деле, мнится, не участник ты.

Аполлон

Свидетелем пришел я: в мой священный дом
Бежал опальный; мой очаг пригрел его,
И был я богомольцу очистителем.
Защитником пришел я: и на мне вина
Сего убийства; вместе и сообщник я.

(К Афине)

Твоя премудрость все решит. Открой же суд!

Афина

Объявлен суд открытым. Слово вам даю.
Коль пренье зачинает обвинитель, все
Открыто сразу, явной предстоит вина.

Предводительница хора

Нас много; но не будет многословна речь.
Ответствуй мне на слово словом. Мой вопрос
Первоначальный: правда ль, что ты мать убил?

Орест

Убил. Не отпираюсь. Не скажу, что нет.

Предводительница хора

В борьбе три схватки: в первой ты не выстоял.

Орест

А наземь все ж не свален. Не хвались еще.

Предводительница хора

Скажи, однако, как ты умертвил ее?

Орест

Скажу и это: в горло ей вонзил я меч.

Предводительница хора

По чьим же наущеньям? Кто послал тебя?

Орест

Божественный гадатель и свидетель мой.

Предводительница хора

Так матереубийство приказал вещун?

Орест

Он сам, но не ропщу я на судьбу свою.

Предводительница хора

Иное скажешь, как услышишь приговор.

Орест

Из гроба помощь, верю, мне пошлет отец.

Предводительница хора

На мертвых уповаешь? Умерла и мать.

Орест

Две скверны к ней прилипли, два проклятия.

Предводительница хора

Какие ж две? Все точно разъясни суду.

Орест

Убитый ею был ей муж, а мне — отец.

Предводительница хора

Освободилась мертвая; убийца — жив.

Орест

Почто же ты при жизни не гнала ее?

Предводительница хора

Чужим ей был по крови спящий в гробе муж.

Орест

А я по крови матери ль единой сын?

Предводительница хора

Разбойник богомерзкий! Отрицаешься
Тебя питавшей в милом лоне матери?

Орест

Свидетельствуй ты ныне, Аполлон, молю,
И прав ли был убийца, за меня скажи.
Содеяно деянье. Чьей рукой? Моей.
Злодейство ли то было? — разумеешь ты.
Как ты признаешь, так и я признаюсь им.

Аполлон

К вам, ставленникам Девы, свято речь держу,
Как вы того достойны; не солгу, пророк.
Иных не говорил я с прорицалища, —
Вещал ли мужу, иль жене, иль городу, —
Слов, кроме отчих, что внушал мне Зевс отец.
Какая в этой правде мощь, помыслите —
И Зевсову совету воспоследуйте:
Присяга не сильнее воли божией.

Предводительница хора

Сказал ты: воля Зевсова на то была,
Чтоб ты вещал Оресту — за отца, восстав,
От матери отречься и презреть ее?

Аполлон

То не одно и тоже, — витязь царственный,
Приявший скиптр от Зевса, как погиб: в бою ль,
От витязя другого? — от жены ль? Жены?
Настигла ль издалече каленой стрелой
Героя амазонка?.. Нет! Услышьте, как, —
Царица града! вы, суда вершители!
Домой вернулся. В главном удался поход.
Жена встречает лестью победителя.
Усталого с дороги ждет купель. Встает,
Омытый. Простынею шире паруса
Окутывает гостя и разит жена...
Так умер оный, всеми свято чтимый муж,
Вождь воинства морского, богоданный царь.
Вот какова супруга! Уязвил рассказ
Вам душу гневом, судии Орестовы?

Предводительница хора

Честь отчая священней чести материей,
По-твоему, пред Зевсом. Крон — отец ему:
Он в узы Крона заковал. Вы слышите ль.
О судьи, как вития уличен во лжи?

Аполлон

Чудовища, бессмертным ненавистные!
Он в силе узы расковать; спасение
Тут есть, и много таинств разрешительных.
Когда ж напьется крови человеческой
Земная персть, нет мертвым воскресения.
Не мог заклятья смерти сотворить Отец,
Хоть все вращает, вверх подъемлет, клонит вниз,
Иль крепко ставит, сила ж не скудеет в нем.

Предводительница хора

И то помысли: в людях оправдается ль,
Кто гнусно пролил матери родимой кровь?
Как в отчий дом, как в Аргос он войти дерзнет?
Как жертвуя, приступит к алтарям градским?
Как с ним водой общаться станут родичи?

Аполлон

Вот мой ответ; увидишь, сколь он правилен.
Не мать дитяти, от нее рожденного,
Родительница: нет, она кормилица
Воспринятого семени. Посеявший
Прямой родитель. Мать же, словно дар, в залог
От друга-гостя взятый на хранение, —
Зачатое взлелеет, коль не сгубит бог.
Свидетельство пред нами: Зевса дочь на свет
Не из утробы матерней исшедшая;
Но ни одна богиня не родит такой! . . .
И впредь, Паллада, знаю, приведется мне
О славе сей твердыни порадеть не раз;
И ныне я Ореста к алтарям твоим
Привел, да верен будет навсегда тебе
И да стяжает город твой союзников
Во всем его потомстве. Да святится же
Из рода в род та клятва вековечная.

Афина

Все высказались, мнится. Не велеть ли мне,
Чтоб судьи голос подали по совести?

Предводительница хора

Все стрелы из колчана расстреляла я:
Жду, чем решится это состязание.

Афина
(к обвиняемому и защитнику)

Скажите вы, чтоб после не корить меня.

Аполлон

Все слышали вы, мужи. Голосуйте же,
Как скажет сердце и присягу помните!

Афина
(вставая)

Закон услышьте, граждане афинские:
Вершите вы впервые уголовный суд!
Навек пребудет в племени Эгеевом
Собор присяжных, ныне учрежденный мной.
Вам виден холм Ареев. Амазонки там

Стояли станом в оны дни, когда царя
Фесея воевали. Многобашенный
Воздвигся перед градом сопротивный град —
Служительниц Арея. Так и холм прослыл
Ареопагом, иль скалой Ареевой.
Священный ужас будет наводить скала
И страх вины, с ним соприродный, — день и ночь
На весь народ мой. Новшеством праправнуки
Сих чар да не нарушат! Не мути ключа
Притоком скверн: не будет, где испить тебе.
Храните город столь же зорко, граждане,
От безначалья, сколь от самовластия!
Извергнуть не ревнуйте, что внушает страх;
Без страха в сердце, кто из смертных праведен?
С благоговейным трепетом на тот утес
Доколь взирают люди, будет он стране
Спасительным оплотом, какового нет
Нигде — ни в скифах, ни в земле Пелоповой.
Корысти ж недоступны там сидящие
Собором грозным; совестлив, но мужествен
Их неумытный приговор; над спящими
Да будет сонм их стражей неусыпною.
Вот гражданам наказ мой. Подымайтесь
И камешки берите — кинуть в тот сосуд
Иль в этот, чтя присягу. Все сказала я.

Судьи поднимаются с мест и исполняют указанное.

Предводительница хора

Совет мой судьям: бойтесь посетительниц!
Бесчестье тяжко выместим на всей стране.

Аполлон

Мои от Зевса чтите прорицания!
Плодоносить глаголу не препятствуйте!

Предводительница хора

Не твой удел — суд крови. Преступил ты власть,
И впредь нечисты все твои вещания.

Аполлон

И мой отец ошибся вечным промыслом,
Первоубийцу пожалев Иксиона?

Предводительница хора

Ты сам сказал. Но если пожалеют здесь
Ореста, тяжек будет мой возврат стране.

Аполлон

За мной победа, знаю! Чести нет тебе
Ни в сонме ветхих, ни в семье младых богов.

Предводительница хора

В дому Адмета так же ты обидел Мойр,
От смерти льготу земнородным вынудив.

Аполлон

Не справедливо ль преданнейших чтителей
Сугубо защищать нам, коль они в нужде?

Предводительница хора

Уставы ты нарушил стародавние
И старицу ввел в юродство, упоив вином.

Аполлон

Тебе ж похмельем горьким будет приговор,
И желчь изрыгнешь, — но вредить бессильную.

Предводительница хора

Старуху, юный всадник, растоптать не честь.
Здесь медлю, выжидая, чем решится суд, —
Не ведая, мириться ль или гневаться.

Судьи, закончив голосование, занимают свои места.

Афина

За мной последний голос: дело мне решить.
Кладу я за Ореста этот камешек.
Мне не было родимой, нет мне матери, —
Мужское все любезно, — только брак мне чужд;
Я мужественна сердцем, дщерь я отчая.
Святее крови мужа, как могу почесть
Жены, домовладыку умертвившей, кровь?
Орест оправдан, если даже поровну
Легли в сосудах жребии. Так высыпьте ж
Все вклады из обоих, судьи-счетчики!

Судьи высыпают камешки из сосудов на стол.

Орест

О, Феб, мой вождь пресветлый, как решится суд?

Предводительница хора

О Ночь, о матерь черная! Все видишь ты!

Орест

Что ждет меня? Застенок или вольный свет?

Предводительница хора

Уйду ли с позором? Буду ль, как и встарь, в чести?

Аполлон

Счет жребиев ведите строгий, счетчики,
В две груды разгребайте их рачительно!
В едином недостача — роду пагуба,
Единый лишний — племени спасение.

Исчезает.

Афина

Оправдан подсудимый! В урне милости
И в урне смерти то же голосов число.

Орест

Паллада, рода нашего спасение!
Отчизну я утратил: водворяешь ты
Меня в отцовском доме. Скажут эллины:
«Опять Орест — аргивец, отчих всех богатств
И прав наследник, милостью Палладиной,
И Локсия, и третьего, кто все вершит:
Уважил вышний трон отца Орестова,
Воззрел на общниц матери — и сына спас».
Но я не прежде тронусь в вожделенный путь,
Чем клятвой поклянуся нерушимою —
Стране твоей, богиня, другом быть навек.
Да будет в силе мой обет из рода в род,
И с копьеносным воинством аргивский вождь
Не выступит на град сей! Из могилы мы
Торжественной сей клятвы нарушителей
Удержим, свяжем, мужества лишим в пути,
Примет зловещих обаяем ужасом, —
Постылым станет труд их, и раскаются.
Обет держащим крепко и Палладин град
Союзною подмогой заступающим
Мы будем из могилы благосклонными.
Привет, Афина! Ты сама и твой народ
На страх врагам пребудьте необорными,
Спасеньем славьтесь и победой вечною!

Уходит.

КОММОС

Хор

Строфа I

Увы! Скрижаль старинных правд,
Новые боги, вы
Попрали, власть исторгли из руки моей!
Язвит обида сердце; ярый гнев коплю.

Яд на окрестный край,
Черный яд мой выплюну,
Яд змеи растоптанной!
Где на поля и веси
Брызну тем ядом я,
Лишай там вскочит, сад заглохнет, сгинет злак,
Выкинет матерь плод,
Чумные пятна выступят, — о месть моя! . . .
Стенаем! . .
Как быть нам?
Мы притча в народе!
Как нам снести свой срам?
Стыд и позор стерпеть, боль и бесчестие,
Дочери Ночи древней?

Афина

Не гневайтесь, не злобьтесь, убеждаю вас!
Вам нет обиды, в приговоре жала нет.
Решилась тяжба равным голосов числом.
От Зевса было светлое предстательство,
И, кто вещал Оресту, сам клялся, что нет
На том вины, кто богу не противился.
Почто ж грозитесь в мой предел исторгнуть яд?
Одумайтесь! Ни язвой, ни бесплодием
Земле не угрожайте, ни дыханием
Тлетворной пыли, семени убийственной.
Свидетельствуясь Правдой, обещаю вам
Престолы и пещеры в сей стране, в удел
Законный, вечный; жиром заблестит очаг,
Где вы, всем градом чтимые, воссядете.

Хор

Антистрофа I

Увы! Скрижаль старинных правд
Новые боги, вы
Попрали, власть исторгли из руки моей!
Язвит обида сердце; ярый гнев коплю. . .
Яд на окрестный край,
Черный яд мой выплюну,
Яд змеи растоптанной!
Где на поля и веси
Брызну тем ядом я,
Лишай там вскочит, сад заглохнет, сгинет злак,
Выкинет матерь плод,
Чумные пятна выступят, — о, месть моя!
Стенаем. . .
Как быть нам?

Мы притча в народе!
Как нам снести свой срам?
Стыд и позор стерпеть, боль и бесчестие,
Дочери Ночи древней?

Афина

Бесчестья нет вам. В ярости божественной
Вы сих пределов карой не постигнете,
От коей нет целенья. Верю в помощь я
От Зевса и — сказать ли? — меж богов одна
Ключи добыть умею от хранилища,
Где молнии хранятся под печатями.
Перун не нужен: тухнет гнев. Не плюй из уст
Проклятий праздных: злое слово — злой посев.
Бушует горечь: черным повели волнам
Улечься. Мне ты будешь сопрестольницей;
Земли первины станешь за приплод сбирать
И новобрачных чадородьем миловать.
Полюбишь город и совет похвалишь мой.

Хор

Строфа II

Чтó я обид несу!
Мне ли сей век терпеть?
Древне-мудрой мне ль *
Новой, чужой земли
В черной расселине
Мне отвели вертеп.
Гнев спирает грудь,
Местью хочу дохнуть...
Плен мой, горький плен!
Горе, злосчастие!...
Подходит боль,
Печень язвит мою!
Слышишь ли, Матерь Ночь,
Старицу древнюю
Как не во что почли,
Как обошли меня,
Хитрыми ловами
Древних лишили прав?

Афина

Твой гнев терплю покорно: ты старейшая.
Мудрей меня во многом ты, поистине.
Но дал и мне довольно разуменья Зевс.

* В одной из рукописей: «Древний помысл мой», а в стихе 839 «нам» вместо «мне».

Ушед в чужие земли, к очагам чужим,
С тоской о нашей вспомнишь, — предрекаю я,
Прославлен будет в близком веке город мой,
И твой престол у дома Эрехтеева
Предивно возвеличен. Потекут к тебе
Поклонников, поклонниц с приношеньями
Увенчанные сонмы: не сбирать тебе
Нигде столь щедрых даней. Не вреди же нам!
Не сей заразы бешенства меж юношей:
Не обуял бы трезвых кровожадный хмель.
Как петелов пред боем, горожан моих
Не стравливай, — Арея не зови в народ
Усобиц ради, распрь братоубийственных!
Вне стен Арею поприще: того и жди,
Война взгорится. Доблестный тут нужен пыл;
Но в граде петушиных не хочу боев.
С почетным даром, гостья, подхожу к тебе:
Благоговейно чтимая, живи средь нас,
К земле боголюбимой благосклонная!

Хор

Антистрофа II

Что́ я обиду несу!
 Мне ли сей век терпеть
Древлий помысл мой *.
Новой, чужой земли
 В черной расселине
Мне отвели вертеп.
Гнев спирает грудь,
 Местью хочу дохнуть. . .
Плен мой, горький плен!

Горе, злосчастие,
 Узы! . . Подходит боль,
Печень язвит мою!

Слышишь ли, Матерь Ночь,
 Старицу древнюю,
Как не во что почли,
 Как обошли меня,
Хитрыми ковами
 Древних лишили прав!

Афина

Я к миру не устану преклонять тебя,
Чтоб ты не говорила, гостья древняя,

* См. выше, примеч. к стиху 839.

Что мной, богиней младшею, и городом
Была с бесчестьем в край чужой отпущена.
Коль чаровницу речи убедительной,
Пейто, святишь ты, слышишь ласку слов моих, —
Останься с нами. Если ж удаляешься,
На нас, гостеприимцев, перед Зевсом ты
Не в праве, злобясь, кару слать и пагубу,
В твоей ведь воле — сесть у нас присельницей
Священно чтимой смертными из рода в род.

Предводительница хора

Владычица Афина! Дом какой мне дашь?

Афина

От всяких бед укрытый. Ты ж прими его.

Предводительница хора

Дом я приемлю, скажем. Честь какая мне?

Афина

Цвесть без тебя не будет не единый дом.

Предводительница хора

Сама ль ты мощь такую обеспечишь мне?

Афина

Я счастье тем устрою, кто почтит тебя.

Предводительница хора

За век грядущий можешь ли ручаться мне?

Афина

Мои ль обетованья не свершаются?

Предводительница хора

Меня ты укрощаешь; умиряешь гнев.

Афина

В земле моей останься и найдешь друзей.

Предводительница хора

Какие благостыни нагадать мне ей?

Афина

То, что к победе доблестной откроет путь.
Пусть мóря, неба, недр земных дыхания,
Теплом согреты солнечным, обвеют край
Среды воздушной благорастворением!
Плодов земных обилье, тучных стад приплод
Пусть в срок урочный радуют хозяина!
Умножь, богиня, добрых чадородие,

Безбожных и преступных удержи прирост.
Подобно вертоградарю и пахарю,
Хочу, чтоб злое не глушило доброго.
Тебе сии заботы. Мне ж иной удел:
На поле славы в ратном состязании
Явить добропобедным мой священный град.

Хор

Строфа III

Будь мне свят,
Наш с Палладой общий град!
Светлостенный кремль богов,
Его ж
Зевс блюдет и браней вождь
Арей крепит, грозя грозой!
Град — оплот и образ
Эллинских родных святынь!
Намолю тебе я, град,
Напророчу навека
Избыток неоскудный благодатных сил.
Брызнут недра жизнью,
К солнцу рвущейся на свет.

Афина

Благодетельной я, опекая народ,
Водворила в стране сих великих богинь,
Чьим гневливым сердцам угодить не легко.
Их удел — дозирать за делами людей,
И судьбами людей управлять им дано.
Кто их тяжких бремен на плечах не носил,
Тот не знает, как ранит судьбина,
Ниоткуда приходит беда; но его
Предает им вина, неотмщенная встарь,
И кичливую спесь
Стережет молчаливая гибель.

Хор

Антистрофа III

Ты не вей,
Вредный древу черный ветр!
Властно пенье кротких чар.
Ты, зной,
Знай предел, хмельно́й лозы
Щади росток, щади глазок!
Засуха, бесплодье,
Порча, ржа, не троньте нив!

Овцы тучные ягнят
Двойнями пускай плодят!
Откройся людям, о земля богатая!
Руд тайник бесценный,
Гермий, недр вещун; яви!

Афина

Слышишь кроткий напев, мой излюбленный сонм,
И надежда Афин?
Многомощна святая Эринии власть
У небесных богов, у подземных владык,
И над жизнью людской очевидно царит:
От нее по домам то, ликуя, поют,
То сквозь слезы едва
Различают, понурые, солнце.

Хор

Строфа IV

Рок, мужей в цвете сил
Не коси безвременно!
К юным девам суженых
В дом приведите и милых в четы сочетайте,
Ты, Зевс! ты, Гера!
Ночи родной сестры, —
Мойры, законницы, вы, —
Общницы каждого дома!
Каждой годины великой,
Мойры тайноденницы!
Мойры, всюду
Первые меж чтимых сил!

Афина

Пожеланий благих чудотворная власть
Плодовита добром.
И хвалю я глаза и улыбку Пейто,
Низлетевшей ко мне на уста, — преклонить
Одичалых богинь неподатливый гнев.
Примирительный Зевс пересилил их спор,
И за нами навек
В словопрении добром победа!

Хор

Антистрофа IV

Не ярись, не бушуй,
Брань междоусобная!
Ненасытный злой мятеж!

Черная ль кровь напоила твой прах, пресвятая,
Оставь живущим
Пеню за грех: новой
Крови не требуй, Земля!
Царствуй меж граждан, взаимность!
Дружных да свяжет согласье —
Иль вражда, одна во всех!
Против многих
Бед и зол согласье — щит.

Афина

Не теряет нигде вожделенной тропы
Благосклонная речь.
Как ужасен их лик! Но от призрака Кар,
Вижу, много добра изольется на град.
Ты насельниц благих благомысленно встреть,
Мой народ, и всегда ублажай, да в моих
И земле, и кремле
Вековечная славится правда!

Хор

Строфа V

Радуйтесь, радуйтесь,
В счастье, в богатстве, в славе!
Радуйся, градской народ!
С вами дева Зевсова,
Милая с любимыми,
Мудрая с разумными!
Под крылом Палладиным
Отчии любимцы вы.

Афина

С новоселием вас поздравляю! Чертог
Уготован; кровь жертв окропила порог.
Всем собором пойдем — и, при свете святом
Предносимых огней, вас в обитель введем.
Вы ж, сокрывшись в жерло,
Все, что городу зло,
Удержите во мгле!
Все, что благо, — земле!
Так ведите мой город к победам!
Вы же следом идите, Краная сыны:
Час святой тишины
Богомысленной óбщине ведом.

Хор

Антистрофа V

Радуйтесь, радуйтесь! —
Вам возглашаю снова,
Боги в граде сущие,
Смертные, рожденные
В отчине Палладиной!
Коль меня, присельницу,
Верно чтить вы будете,
На судьбу не взропщете!

ЭКСОД

В сгустившихся сумерках, при свете факелов, строится предводимое Афиною всенародное праздничное шествие. За жрицами ведут жертвенных агнцов, белых и черных, несут сосуды и корзины с дарами.

Афина

За благопожеланья благодарная,
В умильном озареньи ясных светочей,
Богини, в дом подземный провожаю вас
С прислужницами мой кумир хранящими.
Собор старейшин, цвет страны Фесеевой,
Идет за нами в шествии торжественном;
С ним жены, дети, стариц освященный сонм.
Благие, вам во славу багрянец одежд
Сверкает в свете пламенников огненных.
Молю, да ваше к нам благоволение
Сожительствует с нами веки вечные!

Хор провожатых

Строфа I

В дом свой грядите торжественной ночью,
Древлей Ночи безмужние дщери, святые!

Народ, безмолвствуй! Храни уста!

Антистрофа I

В недра земли, в первозданные склепы
Будут живые вам слать неоскудные дани.

Народ, безмолвствуй! Храни уста!

Строфа II

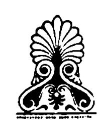
Кроткие, милостью щедрые, мирно
В дом свой грядите,
Взор услаждая
Радостью светочей в темном пути!

Все воскликните в лад песнопению!

Антистрофа II

Мир вековечный Палладина града
С дщерями Ночи, —
Светочи, рдейте! —
Зевсом всезрящим и Мойрой скреплен.

Все воскликните в лад песнопению!



ДОПОЛНЕНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА К «ОРЕСТЕЕ» ЭСХИЛА [В ПРЕДПОЛАГАВШЕМСЯ СОВЕТСКОМ ИЗДАНИИ 1926 г.]

Поэтический перевод, и ныне еще не законченный, всех дошедших до нас творений старейшего из трагиков и поистине создателя Трагедии был предпринят мною для серии «Памятников Мировой Литературы» и приобретен ее издателями, М. и С. Сабашниковыми в Москве. Летом 1913 г. была выслана мною из Рима в Москву первая часть Эсхиловой трилогии («Агамемнон»); в 1916 г. вся «Орестея» была готова к печати. «Персы» и «Семь против Фив» ждали, в свою очередь, типографского станка. Но идя навстречу желанию переводчика, медленно работавшего над усовершенствованием своего труда, Издательство не спешило выпускать его в свет частями. В октябрьские дни 1917 г. пожар здания на Тверском бульваре, у Никитских Ворот, едва не уничтожил материалов, собранных для продолжения уже приобретшей важное просветительное значение серии; в их числе, вместе с другими моими работами, единственного списка «Орестеи»: М. В. Сабашникову, пренебрегшему спасением личного достояния, удалось уберечь от огня вверенные ему рукописи.

В настоящее время Издательство Сабашниковых, не имея возможности приступить к печатанию Эсхила и заботясь в то же время о скорейшем выходе в свет, прежде всего, «Орестеи», бескорыстно уступило первое ее издание Всероссийской Академии Художественных Наук. Переводчик свидетельствует свою признательность как Академии, оказавшей покровительство его труду, так и Издательству, которое самоотверженно выращивало и оберегало последний в течение долгих лет и ныне, поступаясь принадлежащими исключительно ему правами, великодушно содействует его обнародованию.

* * *

Каждая строка Эсхила дает так много для познания древности и так много знания предполагает, чтение многочисленных мест столь спорно, их толкования столь разноречивы, что если бы переводчик решился выступить и в роли хотя бы скромнейшего комментатора, изъяснительным и оправдательным примечаниям к предлагаемому тексту не было бы конца. Видя, что огромное большинство знакомится с Гомером, Библией или Шекспиром, не прибегая к посредству комментариев, — он делает смелый, быть может, опыт дать в руки читателя труд без напутственных или сопутствующих пояснений. Он полагается, с одной стороны, на могучий рельеф Эсхилова изложения, достигающего пределов поэтической выразительности. С другой стороны, самый перевод устроен с таким рассчетом, чтобы подразумеваемая в подлиннике связь мыслей и образов была обнаружена, намеки раскрыты или опрозрачены, чтобы передача слов поэта включала в себя, в границах того же числа таких же по размеру строк, в некоторой мере и их существенно-смысловое истолкование.

Так и стиль перевода обусловлен убеждением переводчика, что Эсхил народен по своей проникнутости живою стариной заклинательного языка и обрядового предания, присловий и поверий; что он умеренно-архаичен как по сознательному стремлению художника воскресить в памяти современников, граждан афинского народоправства, дух стародавних былей Троянской войны и Аргивской державы, так и по личной внутренней близости умоначертанию эпохи, отошедшей в прошлое с персидскими войнами, коих сам он был участником и героем*; что в своей манере и художественном задании, как «примитив», мало общего имеет он с классическим «академизмом» Софокла, — чем объясняются и могучий реализм, роднящий его с Шекспиром, и на твердых устоях строгой веры основанный мужественный морализм ветхозаветного склада, свободный от примеси того свойственного Софоклу и уже агностического фатализма, благодаря которому вся античная трагедия (что̀ неприменимо именно к Эсхилу) долгое время ошибочно слыла «трагедией рока».

Особливое внимание приложено переводчиком к наивозможно близкой (без нарушения естественного течения и ритма русской речи) стихотворной передаче ритмических движений и метрической структуры подлинника, предназначенного в хоровой и лирической своей части для музыкального исполнения.

Рим, октябрь 1926.

Вячеслав Иванов

---

* В битвах при Марафоне (490 г.), Саламине (480 г.) и Платеях (479 г.). Род. ок. 525 г. до Р. Х. Первая постановка «Орестеи» (в афинском Театре Диониса) — 458 г. до Р. Х. — *Примеч. В. Иванова.*

ПРОСИТЕЛЬНИЦЫ

(стихи 324—1074 в переводе А. И. Пиотровского)

Пеласг

Я вижу, вы исконные насельницы
Долины этой. Почему же дом отцов
Пришлось покинуть? Что за рок обрушился?

Предводительница хора

О царь Пеласгов! Счета нет людской беде.
Причудливо несчастий оперение.
Кто б думал, что нечаянное странствие
Примчит нас в Аргос, в старый дом прадедовский,
Беглянок, ночи брачной испугавшихся?

Пеласг

Так почему ж к престолу городских божеств
Приникли вы, на ветках — ленты белые?

Предводительница хора

В дому Египта нам не быть служанками!

Пеласг

Вражда? Иль богу ненавистно? В чем беда?

Предводительница хора

Кто нас купил, кто нас попрал, того любить?

Пеласг

Растят в роду богатство свадьбы родичей.

Предводительница хора

Труд невелик — прогнать беглянок плачущих.

Пеласг

Как вас приветить, чтобы угодить богам?

Предводительница хора

Сынам Египта не предай, не выдай нас!

П е л а с г

Тяжел приказ твой: новую войну начать.

П р е д в о д и т е л ь н и ц а х о р а

Твоею Правда в бой пойдет союзницей.

П е л а с г

Стояла ль Правда у начала дел твоих?

П р е д в о д и т е л ь н и ц а х о р а

В листве, в повязках города ограда. — Чти!

П е л а с г

Дрожу. Святыню вижу в листьях, в зелени.

П р е д в о д и т е л ь н и ц а х о р а

Ужасен Зевс молящих. Грузен гнев его.

КОММОС

Х о р

Строфа I

О Палехфона сын! Слушай, послушай нас!
Смилуйся, сжалься, царь! Пеласгов вожак!
Видишь, дрожащая, зяблая, беглая
Телочка бежит. Волк
Гонит. К обрыву круч
Спинкой притиснулась.
Сжалась в комок, мыча
Зовет пастуха на помощь.

П е л а с г

Я вижу: лозы отемнили свежие
В руках молящих — троны городских богов.
Пусть только зол не принесут пришельцы нам.
Пускай вражда нежданно и негаданно
На нас не рухнет. Войн не надо городу.

Х о р

Антистрофа I

Милостиво взгляни, Правда, на беглых нас!
Зевса святая дочь! Заступницей будь,
Ты же, хоть сердцем стар, после рожденным верь!
Сирых и нищих чти!

Бог тебе счастье даст.
Бог принимает дар
С лаской из рук невинных.

Пеласг

Припали вы не к очагу домашнему
Царя. Вина на город весь обрушится.
Пусть весь народ помыслит, как от зла уйти.
А я поруки крепкой вам ни в чем не дам,
Пока всех граждан не услышу мнения.

Хор

Строфа II

Ты — весь народ. Город и царство ты!
Самовластительный князь!
Народа очаг, храмы земли — твои!
Единодержец, судишь-рядишь сам!
Единодержец, скиптром правишь сам!
Сам все вершишь! Бойся же кощунства!

Пеласг

Пади кощунство на моих завистников!
И все ж: подмогой вам помочь — себе вредить.
А посмеяться над слезой — безжалостно.
В смятеньи — сердце. Разум — в замешательстве.
Принять, отвергнуть? Случаю довериться?

Хор

Антистрофа II

Глаз бога видит. В божьи гляди глаза!
Бог несчастливых хранит,
Тех, кто к ногам ближних припал в тоске,
Но слова Правды в горечи не выплакал.
Падет гнев Зевса, Зевса сирот на тех,
Чье не смягчит сердце боль страдальцев.

Пеласг

Когда сыны Египта с вами спать хотят,
И на родство ссылаются, на дедовский
Святой закон, — так кто ж оспорит правду их?
По праву и обычаю земли родной
Должны вы опровергнуть притязание.

Хор

Строфа III

Нет, никогда, вовек, мне никогда не быть
Горькой рабой мужчин. Пускай шаткий путь
Звезды укажут нам в моря. Брак страшней!
Но ты выбери Правду союзницей,
Помня богов, суди нас!

Пеласг

Суд не рассудит. Не бери судьей меня!
Сказал: решенья не приму — хотя бы смел, —
Не выслушав народа. Никогда пускай
Мне в городе не скажут: в горький час беды
Почтил он пришлых, но сгубил родной народ.

Хор

Антистрофа III

Зевсова кровь в тебе. Зевсова кровь во мне.
Вровень стоят весы Зевса. И бог воздаст
Злое — творящим зло, доброму — доброе.
А ты медлишь, царь! Вровень стоят весы —
Правду вершить боишься!

Пеласг

Сейчас раздумье надобно глубокое.
Как водолаз, в пучину мыслей взор нырнет,
Чтоб город горя не черпнул — вот главное.
И чтоб для вас счастливо все покончилось.
Пусть битва не расхитит городских богатств,
Но пусть и вас я не предам, доверчиво
К богам припавших, чтобы на постой не встал
В моем дому — Аластор-мститель, черный гость.
Он и в аду меня не кинет — мертвого.
Тут поразмыслить надо о спасении.

Хор

Строфа IV

Думай, царь! Будь, о царь,
Рода друг, сирых страх!
Слабых щит.
Нас, беглянок, не предай!
Нас, изгнанниц, гнали в даль
Божий страх, стыд людской.

Антистрофа IV

Обнял рой робких дев
Трон богов. Нет, не дай
Нас угнать,
Полновластный князь земли!
Злы и яры женихи.
Защити от злобы!

Строфа V

Нет, не дай, чтоб повлек бесстыдный враг
Нас от святых камней,
Правду и честь поправ,

Как коней за узду,
Холст разорвав рубах
Крашеных, вышитых.

Антистрофа V

Помни, царь! Дома и детей твоих
Жизнь на весах сейчас.
Вровень стоят весы.
Держит судьба весы.
Оберегай же, царь,
Зевса предвечный строй.

Пеласг

Я все обдумал. Буря нас о берег бьет.
Так или этак, но война великая
Неотвратимо грянет. Что ж! Сколочена
Упруго лодка, стянута канатами,
442 Не повернуть нам без трудов и бедствия,
452 Иль в этих вихрях крепко заблуждаюсь я.
Но радостней слепым быть, чем пророком зла.
Пусть будет лучше, чем боюсь, и иначе!

Предводительница хора

Послушай напоследок слово скромное!

Пеласг

Я слушал. Слушать буду. Говори. Я здесь.

Предводительница хора

Есть на рубахах пряжки, пояса у нас.

Пеласг

Одежды это девушек обычные.

Предводительница хора

Для нас они, запомни, средство верное!

Пеласг

460 Скажи, зачем такие говоришь слова?

Предводительница хора

Когда не дашь беглянкам поручительства...

Пеласг

На что вам пригодятся пояса, скажи!

Предводительница хора

Богов украсим идолы по-новому.

Пеласг

Играть в загадки хочешь! Говори прямей!

Предводительница хора

Здесь, на кумирах тотчас мы удавимся.

Пеласг

По сердцу плетью бешеной стегнула речь.

Предводительница хора

Ты понял? Все воочию увидишь, царь.

Пеласг

Чудовищные ринулись опасности.
Река надулась половодьем горестей.
Вокруг — непроходимая, бездонная
Беды пучина. Нет мне верной пристани.
Когда желанья вашего не выполню,
Вы мерзостью грозите: ей и меры нет.
А встречу в битве под стеною города
Сынов Египта — братьев ваших, спор решив
Оружьем, — расточительно и горестно
477 В поля мужскую ради женщин кровь пролить.
443 Когда добро и золото потеряно,
Добыть поможет новое Стяжатель—Зевс.
Когда язык стрелой ужален шалою,
Излечит слово то, что словом ранено,
Но чтобы зря родная не пролилась кровь,
Молиться надо, возлиять и жертвовать,
452 Просить богов умильно; исцеленье в них.
478 Всех выше — Зевс молящих. Гнева Зевсова
Бояться неизбежно. Страшен людям Зевс.

(к Данаю)

А ты, седой родитель этих девушек,
Собрать вели священных веток ворохи
И в город отнеси их, к алтарям богов,
На площади. Пусть видят горожане их,
Свидетелей погони. И меня пускай
Не судят. Любят люди попрекать царей.
Увидят ветки, пожалеют девушек.
К тем, кто слабее, сердцем мы всегда добры.

Данай

(к хору)

Благодарить и радоваться надо нам.
Заступника нашли мы милосердного.

(к Пеласгу)

Дай провожатых мне теперь, оружников,
Из здешних. Пусть в ограду городских богов
К старинным, чтимым алтарям покажут мне
Дорогу. Одному небезопасно тут

Шагать: чужак лицом я и одеждою.
Иное племя Нил растит, иное же —
Инах. Гляди, чтоб смелость не родила страх.
И друга убивают по неведенью.

Пеласг

Ступайте, люди! Правду говорит пришлец,
Богов ограду, алтари на площади
Укажете вы гостю. И держать язык!
Вам повстречался мореход незнаемый.

(Данай уходит в сопровождении воинов.)

Предводительница хора

Ему приказ ты отдал. Он послушался.
А нам как быть? Где помощь и покой найти?

Пеласг

Пусть канут наземь ветви, горя спутницы!

Предводительница хора

Вот на земле! Приказу повинуемся.

Пеласг

Сойдите на зеленый, вольный луг теперь!

Предводительница хора

Неогражденный разве нам защита луг?

Пеласг

Не коршунам на корм мы выставляем вас.

Предводительница хора

Врагам — добычей. Змей они чудовищней.

Пеласг

На ласковые лаской отвечай слова!

Предводительница хора

Жжет сердце ужас. Разве удивительно?

Пеласг

У беззащитных страхом велики глаза.

Предводительница хора

Утешь нас словом, делом успокой нас, царь!

Пеласг

Отец покинул ненадолго девушек.
Я ж ополченцев созову земли моей
И поверну общину всю на дружбу к вам
И научу, что говорить родителю.
А вы останьтесь. Все, чем сердце полнится,

В мольбах откройте го́рода святым богам.
А я пойду. Все учиню, как надобно;
Веди, удача! Говори красно, язык!

Пеласг уходит.
Хор спускается со ступеней жертвенника на орхестру.

СТАСИМ ПЕРВЫЙ

Хор

Строфа I

Царь царствующих! Господин господствующих!
Тиран тиранов! Сильный, обильный Зевс!
Послушайся! От женщин
Мужскую страсть отведи и ярость!
Выбрось в кипенье пурпурное хлябей
Черновесельную гибель-лодку!

Антистрофа I

Стариннейшую, вековую, кровную
Любовь припомни к нашей прабабке милой!
Взгляни на нас, молящих!
Начальник рода, расхититель Ио!
Зевс, — твои мы! От нильской, любимой
Поймы твоей мы сюда бежали.

Строфа II

На след старинный возвратились.
Матери здесь поля в цветах и травах.
Здесь — бычий луг. Отсюда Ио
Овод чудовищный гнал.
Ум помутился. Бежала,
Долго скиталась по селам земным,
Переплыла бродом морским —
Так на роду ей суждено
Материки вод рубежом разрезать.

Антистрофа II

Страной Азийскою промчалась.
Фригией всей насквозь, ягнят кормящей.
Мисийцев кремль там, Тифранта город.
Лидии кряж ледяной,
Дебрь хребтов Киликийских
Пересекла и Памфилии степь.
Перебрела межени рек,
Перебрела топи болот,
К жирным пришла хлебным краям Киприды.

Строфа III

Бежит. А жало ранит и язвит.
Жжет пастух окрыленный.
Вот и Зевсовы пашни,
Питаемый снегом дол. Дохнул Тифон,
И вздулся Нил.
Смывает Нил едкий яд заразы.
Скачет шалая. Гонит стыд.
Мчится, бичом измучена,
Мчится Менада Геры.

Антистрофа III

Кто жил в те годы в Нильской стороне,
Бледный ужас связал их.
Страшно видеть и странно
Урода, образ мерзкий и ублюдочный,
Коровы вид
И девушки. Чуду люд дивится.
Кто, сострадая, сжалился
Над злополучной, беглою,
Жалом гонимой Ио!

Строфа IV

Владыка, временем предвечный,
Стал спасителем Зевс ей.
Блаженной силою пахнул,
Божьим дохнул дыханьем,
Стихли страданья. Грусть и стыд
Тихой слезой истаяли.
Груз приняла от Зевса — слово истинно —
Чудный родился мальчик.

Антистрофа IV

Спаситель, временем предвечный.
Славят земли, ликуют.
Жизнеподатель, дивный сын,
Подлинно сын он Зевса.
Кто бы другой попрал, поверг
Мстительной Геры злобу?
То было Зевса делом. Род наш славный горд,
Все мы Эпафа дети.

Строфа V

Кому ж молиться из бессмертных? . .
Кто благодетель, кто заступник?
Один, отец, зачинщик, рода сеятель.
Старинный предок, великан,
Творец щедрот, благ зиждитель, бог Зевс.

Антистрофа V

Бог никому не подначальный,
Владыка сильных и великих,
Ни на кого не глядя снизу вверх, царишь.
Промолви — все сотворено!
Помысли лишь в сердце — все свершилось! . .

ЭПИСОДИЙ ВТОРОЙ

Со стороны города входит Данай, в сопровождении оруженосцев.

Данай

Смелее, дети! Радостные приняты
Народом полномочные решения.

Предводительница хора

Отец, будь счастлив, вестник милой радости!
Скажи мне, что в собранье постановлено,
Рук большинство народных поднялось за что?

Данай

Голосовал единодушно Аргос весь.
И дряхлое взыграло сердце весело.
Бесчисленные руки рассекли эфир
И силу дали доброму решению.
Дано нам поселиться в этом городе,
Свободными и неприкосновенными.
Ни здешнему, ни гостю не позволено
Нас увести отсюда. А из граждан тот,
Кто на защиту нашу не поднимется,
Народом изгнан, чести будет он лишен.
Принять решенье это убедил народ
Пеласгов князь. От гнева Зевса, мстящего
За оскорбленных, остерег он. Городу
Не быть уж жирным, если оттолкнет гостей
И вместе — кровных родичей. Вдвойне чума
Падет, страна потонет в безысходном зле.
Глашатая не ожидая, весь народ
Аргосский руки поднял за царем. Так быть!
Речей поддались силе, складно сложенных,
Пеласгов люди. Зевс да кончит все добром!

Предводительница хора

Подымайтесь! Просите о доброй судьбе
Для аргосцев, в отплату за добрую весть!
Зевс скитальческий! Слово скитальцев услышь!

К поспешенью счастливому все приведи!
Дай свершиться желаньям умильным!

Хор

Строфа I

Ныне внемлите нам,
Зевсовы дети в небе!
Счастье в страну излейте!
Пусть никогда огонь
В старый Пеласгов кремль
Злой не метнет Арес,
Грозный и славный бог!
Жатву людей
Жнет пускай на других запашках!
Нас они пожалели,
Добрый кинули жребий,
Чтили к Зевсу припавших,
Наше зяблое стадо.

Антистрофа I

Не за мужскую власть
Отдали голос веский,
Девушек плач отринув.
Нет, им в глаза глядел
Зевсов недремлющий
Мститель. Тяжел с ним бой.
Дому тому беда,
Где над коньком
Он угнездится, пришлец ужасный.
Нас, родных, полюбили,
Зевса приняли сирот.
Пусть на чистых престолах
Богу жертвы приносят.

Строфа II

Набожен девушек
Рот, хоть в руках ветвей
Нет. Так летите ж, песни!
Пусть этот город милый
Язва-чума не тронет.
Трупами граждан распря
Не окровавит полей и пашен.
Пусть цветет и не вянет
Юность. Пусть Афродиты
Муж, губитель людей, Арес
Пуха жизни не режет.

Антистрофа II

А на скамьях старшин
Пусть старики сидят,
Седы, да сердцем юны.
Город пасут разумно.
Будет им свято имя
Зевса скорбящих сторожа.
Мир он ведет по седым законам.
Пусть блюстителей царства
Род державный рождает!
Артемида развяжет пусть
В час болезни — рожениц!

Строфа III

Пусть истребительный,
Мор погубительный,
Добрых людей не косит!
Песен и плясок палач,
Слезы родящий Арес
Пусть воплем домов не полнит.
Строй черных болезней,
Роись дальше отсюда!
Верным другом Ликийский бог
Будет пусть молодежи!

Антистрофа III

Всякая овощь пусть
Во благовременьи,
Зреет по воле Зевса!
Козьи отары пусть
Мечут богатый приплод!
Дай, бог, изобилье дому!
Напев звонких аэдов,
Летай в праздничных хорах!
Слава, вторь из девичьих уст
Струн роптанью кифарных!

Строфа IV

Права и вольности сограждан
Пусть блюдут городские власти,
На счастье всем, прозорливо правя.
С соседями честный мир,
Пока не взял меч Арес,
Пускай хранят без обид и кривды.

Антистрофа IV

Богам, владеющим страною,
Молятся пусть, как велели деды,

Жертвы творя, в венке лавровом.
Отца и мать в страхе чтить —
Нам закон третий дан.
В скрижалях он предначертан Правды.

Данай

(с вершины жертвенника)

Хвалю молитвы мудрые, о дочери!
Но выслушайте от отца без трепета
Слова необычайные и новые.
С высокого забрала четко вижу я
Корабль. Он ясно различим. Узнал мой взор
И парусов оснастку, и опалубку,
И волнорез. Глядит глазами круглыми
Корабль, послушный черезмерно голосу
Правильщика. Тот голос нам бедой грозит.
Вот и гребцов я вижу. Тело смуглое
Из белизны рубашек выделяется,
Уж много лодок видно и злодей на них.
Вот к берегу подходит головной корабль,
Спустил он парус. К отмели на веслах мчит.
Мужайтесь, дети! Ждите осмотрительно
Того, что будет, к идолам припав богов.
Охрану приведу я и ходатаев.
Придти глашатай может иль гонец сюда.
Добычу пожелает уволочь с собой —
Тому не быть! Не трепещите, дочери!
Все ж лучше, если помощь позамешкает,
Не покидать надежного убежища.
Скрепите сердце. В грозный день, в расплаты час
Воздаст тому, кто бога оскорбляет, бог.

КОММОС

Хор

Строфа I

Отец, мне страшно! Корабли крылатые
Летят, и время мчится кораблей быстрей.
Страх леденит меня. Сердце объяла скорбь!
Польза была ли нам в бегстве томительном?
Пропадаю, отец, от страха.

Данай

Сказал народ аргосский слово твердое.
Смелее! Будет бой за вас. Уверен в том.

Хор

Антистрофа I

Сыны Египта беззаконны, бешены
И ненасытны в драке. Знаешь все и сам.
Дуба рубленного, суриком крашены,
Лодки плывут стремглав, гнутые, буйные,
Черным войском полны скамейки.

Данай

Найдут и здесь отважных, плечи сильные
В полдневном зное опаливших досмугла.

Хор

Строфа II

Одних не покидай нас! ни за что, отец!
Мы — девушки. Ничто — мы! В нас Ареса нет.
Ринутся вороны, хитрые, хищные,
В сердце — предательство, в мыслях — обман и плен.
Им алтари — не святы.

Данай

Отлично было б, дочери, когда б враги
Не вас одних, но и богов обидели.

Хор

Антистрофа II

Трезубцы, ленты эти не страшны ничуть
Ворам, отец! Протянут нагло руки к нам.
Силой мужской кичась, ярые, шалые,
Псы без стыда, козлы, кобели жадные,
Боги для них — не боги.

Данай

Есть поговорка: волки посильней собак.
Сытней ржаная каша нильской зелени.

Предводительница хора

Чудовищ взбеленившихся, взбесившихся
Стыд потерявших — остеречься надо их.

Данай

Не так-то скоро войску корабельному
Приплыть, причалить, накрепко канатами
Пришвартоваться. Якорную, верную
Найдут не в раз стоянку лодок кормчие.
Вдобавок нет на побережье пристани,
И солнце к ночи клонится. Тревог полна
И страхов ночь для опытного кормчего.

Неладно войско на берег высаживать,
Пока надежно флот на якоре не стал.
Богам молитесь, если одолеет страх.
А я подмогу приведу. Гонца народ
Не попрекнет: я сед, да молод разумом.

Уходит Данай. Хор в страхе бросается к алтарям.

СТАСИМ ВТОРОЙ

Хор

Строфа I

Ой край холмистый! Ой святынь земля!
Что будет с нами? Где спастись? Где спрятаться
В стране Апийской? Где нора, лазейка, щель?
Как черный дым пусть взлетим,
Где Зевса ходят облака,
Незримо, неслышно.
Легкой, летучей
Бескрылой пылью ветер нас развеет!

Антистрофа I

Нет ни пути, ни тропки, ни дорожки!
Стучится сердце птицей чернокрылою.
Отца дозор сковал, как цепью. Гложет страх.
В удавке пусть примем смерть.
В петле повиснуть нам милей,
Пока не стиснул
Грудь нежеланный муж.
Пусть Ад владеет девушкою мертвой.

Строфа II

Пускай на горных высях нам приют дадут,
Где влажные туманы остывают в снег.
Пускай обрух, упрямый кряж,
Пропасть козья, яр крутой,
Коршунье гнездо глядят:
Камнем рухнем мы на дно,
Прежде чем бесстыдной, злой
Свадьбы ночь сломает сердце.

Антистрофа II

Пускай собаки сгложут тело девичье
И птицы клювом раскромсают. Стерпим все!
Освободительница-смерть
Нам в неволе даст покой.
Смерть, спеши, пока в постель

Муж невесту не повлек.
Как иначе убежать?
Свадьбы ночь нас как минует?

Строфа III

Вопите, войте! К небу крик!
К богам — мольба! К богам — слеза!
Поможет ли плач? Спасет ли мольба?
Придет ли покой? Ты видишь, отец,
Разбой, раззор! И светел все ж
Ясный взор божьих глаз?
К твоей руке припавших чти,
Всевластнейший мира царь, Зевс!

Антистрофа III

Сыны Египта, псы, козлы,
За страшной ласкою гонясь,
Помчались за мной. По следу бегут,
Беглянок вспугнул гомон и гик.
Рвутся силком робких схватить.
Бог, но в твоих руках
Весы. Что может человек
Без воли твоей? Что смеет?
Ой-ой-ой-ой, ай-ай!
Ловчий пес! Вот в море! На суше вот!
Пес проклятый, сдохни!
Ио! Вот перед глазами! Ой, лестницы! Лестницы!
На берег брошены! Спасите!
Вот горя начало! Подходит, спешит
Невзгода моя! Ио, Ио!
Быстро сюда, к алтарям!
Жадная похоть грозит!
На берег с лодок ползет!
Царь, приди! Заступник!

ЭПИСОДИЙ ТРЕТИЙ

Входит чернокожий Вестник — посланец сыновей Египта.

Вестник

В барку! В барку, живей!
Шевелитесь, эй!
Не зевать, не зевать!
Толчок, толчок, пинок, щипок!
По затылку, в кость и в кровь,
Топором пополам!
Живо, живо, живее, твари, в лодку!

Хор

Строфа I

В пенное море пади!
В хлябях бешеных сгинь!
Ты, тиранов надменных
Сбитая крепко гвоздями лодка!
Велю тебе: силой не трогай!
Сбесился ты, мерзкий!

Вестник

В кровоподтеках на корабль втащу! Бегом!
Эй, шевелитесь, эй!
Ги-ги! Го-го! Алтарь оставьте! В лодку, эй!
Богам молитесь нашим. Их вы бросили!

Хор

Антистрофа I

Пусть не видать нам тебя,
Пашни питающий Нил!
Хотя теплит влага твоя
Кровь в человеке и хлещет пеной.

Вестник

Эй, на корабль! На корабль! Живей!
Волей-неволей, эй!

Хор

Здесь род наш исконен и древен,
Старик! Здесь мы святы.

Вестник

Силой стащу со ступеней
Битыми будете, битыми!

Хор

Строфа II

Ай, ай! Ай, ай!
Лучше б ты по хлябям морским,
Бурей гонимый, скитался!
К Сарпедоновой брошен
Зыбкой, песчаной отмели,
Лучше б в тумане сгинул!

Вестник

Вопи, стони и голоси! Богов зови!
Ладьи не перепрыгнуть вам египетской,
Хотя б визжали во сто крат пронзительней.

Хор

Антистрофа II

Ой, ой! Ой, ой!
Лаешь нагло, за всех один.
Чванишься, спесью раздутый!
Помни, видит великий Нил.
Руку твою бесстыдную
Он остановит, подлый.

Вестник

Велю грузиться в барку остроносую,
Да поживее! Мешкать не советую!
Не то схвачу вас за волосы. Плачьте же!

Хор

Строфа III

Ой-ой! Отец!
Богов кумиры — обман!
Паук длинноногий тянет!
Призрак, призрак черный!
О-то-то-той!
Земля! Земля! Спаси!
Гибельный страх отврати!
Земли сын, ой! К нам, Зевс!

Вестник

Мне здешние не страшны боги. Не они
Мое растили детство, юность холили.

Хор

Антистрофа III

Ай-ай! Змея,
Двуногая ты змея!
Ехидна вцепилась в нас!
В ногу вгрызлась жадно!
О-то-то-то-той!
Земля! Земля! Спаси!
Гибельный страх отврати!
Земли сын, ой! К нам, Зевс!

Вестник

Идти велю вам на корабль без ропота!
Не то в лоскутья изорву рубашек лен.

Хор

Ио, город, ой!
Начальники! Гонят нас!

Вестник

Господ немало, сыновей Египтовых,
Дадим. Не плачьте! Без господ не будете!

Хор

Ио! Гибнем совсем!
Наконец нежданный! Царь!

Вестник

Поволоку вас, ухвативши за косы.
А ваши уши глухи для речей моих.

(Входит царь Аргоса с вооруженной свитой)

Пеласг

Эй-эй! Что ты затеял? Как взбрело на ум
Бесчестить край Пеласгов — смелых воинов?
Пришел ты в бабье государство, думаешь?
Над эллинами, варвар, вздумал чваниться!
Все безобразно делаешь и без толку.

Вестник

Что ж не по праву и неверно сделано?

Пеласг

Чужак и гость, не знаешь, как вести себя.

Вестник

А что? Свою потерю возвратить хочу.

Пеласг

Гостеприимца назовешь какого здесь?

Вестник

Гермес-Находчик — вот гостеприимец мой!

Пеласг

На божество сослался, а богов не чтишь!

Вестник

Своих я почитаю, нильских демонов.

Пеласг

А здешние — тебе ничто? Сказал ты так?

Вестник

Возьму вот этих, если не отнимете.

Пеласг

Попробуй, будешь плакать, и не мешкая.

Вестник

Услышал слово негостеприимное.

Пеласг

Не гость мне святотатец и кощунственник!

Вестник

Пойду. Сынам Египта расскажу про все.

Пеласг

Иди! Быков я не пасу забот твоих.

Вестник

Но чтобы, зная, ясно рассказать я мог,
(Все сообщить подробно — долг глашатая) —
Как доложить, скажи мне, кто украл у нас
Всю стаю этих девушек — нам свойственниц?
Решится тяжба не в суде, решит Арес.
И выкуп нам не серебром, не золотом
Дадите. Будут битвы, будет злая кровь
И злые раны, и бойцов отважных смерть.

Пеласг

Зачем знать имя? Час придет, услышите
О нем и ты, и те, кого привел с собой.
А этих можешь увезти — не силою, —
Охотой, словом убедивши ласковым.
Единодушно принято решение
Народом силой стаю этих девушек
Не выдавать! Гвоздем прибито кованым
Решенье, не в дощечки слово вписано,
Не в складках запечатано папируса, —
Из уст моих свободно, недвусмысленно
Его ты слышишь. А теперь — подальше с глаз!

Вестник

Раздуть ты хочешь новую войну? Пускай!
Мужам да будет власть и одоление!

Пеласг

Мужами вы найдете края здешнего
Людей, не пивопийцами набрякшими.

Вестник уходит

Вы, девушки, с наперсницами милыми,
Ступайте, с тихим сердцем, в крепкий город наш,
Броней высоких башен опоясанный.
Общинных зданий в городе достаточно,
И я настроил много не скупой рукой.
Там жить просторно и привольно будете,

Средь домочадцев многих. Если ж хочется, —
В домах отдельных, малых вы поселитесь.
Все лучшее, все самое желанное
Открыто вам. Цвет рвите! Ваш заступник — я
И город весь. Постановленье города
Незыблемо. Каких защит еще вам ждать?

Предводительница хора

Пусть за щедрость щедроты осыплют тебя,
Величавый Пеласг!
А теперь к нам радушно Даная пошли.
Он — родитель наш, добрый советчик, вожак.
И забота его — пораздумать о том,
Как и где поселиться нам, где отыскать
Дом, чтоб сплетня не выросла. Каждый готов
Чужаков клеветой
Обесславить. Но счастье да будет!

(Царь уходит)

С благодарственной песней, с хвалой на устах
Многославный приветствуйте город!
Вы, служанки любезные, встаньте вокруг.
Подарил вас по жребию каждой из нас
Царь Данай как приданый подарок.

(Данай входит, в сопровождении оруженосцов)

Данай

Должны аргосцам вы молиться, дочери,
Как олимпийским божествам, и жертвовать.
Они спасли вас. Слово недвусмысленно.
Что с вами было, кровными и присными,
Как мучили вас братья, рассказал я все.
Оруженосцев и телохранителей
Они мне дали, голову седую чтя,
Чтобы нежданной смерти час удар копья
Вмиг не приблизил, кровью запятнав страну.
За всю заботу благодарность верная
Пусть у кормила встанет ваших помыслов.
Впишите в память, рядом с тем, что вписано
Из прежних, многих добрых слов родительских.
Испытывает время дружбу новую.
На поселенца всякий рад точить язык.
Молва дурная быстро разлетается.
Прошу, не обесславьте седины моей.
Мужские взоры распаляет возраст ваш.
Плод спелый сада уберечь не так легко.
Богам и людям лакомиться хочется,
И тварь земная любит и крылатая!

Киприда разглашает: «Виноград созрел»;
Эрот нам шепчет: «Рвите гроздья сочные».
На девушку красивую и статную
Прохожий рад очей обворожающих
Стрелу метнуть, желаньем очарованный.
То, от чего бежали, горький труд приняв,
Вспахав просторы моря, — пусть не ранит здесь.
Пускай не осрамимся, на беду — себе,
Врагам в утеху. Дом готов двоякий нам:
И царь Пеласг и город предлагают кров,
Почетный и бесплатный. Превосходно все.
Совета не забудьте же отцовского:
Дороже жизни цвет храните девичий!

Предводительница хора

В другом пусть боги милостивы будут к нам.
За грозди сада нашего спокоен будь!
Пока судьба не присудила иначе,
Тропу топтать мы станем прежних помыслов.

ЭКСОД

Данаиды, сопровождаемые служанками, двигаются к городу.

Хор

Строфа I

В город путь наш. Величайте
Всех богов круг, градодержавцев,
Кремль хранящих,
Над старинным
Поселенных Эрасином!
Вы, служанки, песнь примите!
Кремль Пеласгов, кремль хвалите,
Город милый!
Нила медленные устья
Больше славить мы не будем.

Антистрофа I

Мы потоки славить будем,
Что струятся по равнине, растекаясь
Серебристыми ручьями,
Луг поя медовым соком.
Артемида, помоги нам!
Дева, девушек подруга! Пусть желаньем
Нас не взманит Киферея —
Страшны битвы страсти темной.

Хор служанок

Строфа II

Не презренен нам Киприды строй приглядный,
Рядом с Герой правит властно Афродита.
Многокозненна богиня,
Но дела ее чудесны.
Рядом с матерью улыбчатой приходят
Страсть и Нежность, нимфа Ласка, Лепет сладкий
И Гармония — служанка
Афродиты, и Эротов
Шёпот вкрадчивый и робкий.

Антистрофа II

Нам, беглянкам, храп зловещий бедствий страшен
И сражений дым кровавый, гомон зычный.
Почему плыла так быстро
Зорких ловчих злая лодка?
Что от века суждено нам, то случится.
Зевса промысел высокий не объехать.
Тот же жребий прежде выпал
Стольким девушкам на долю.
Все оканчивает свадьба.

Хор дочерей Даная

Строфа III

Пусть спасет нас Зевс от свадьбы
С родом мерзостным Египта.

Хор служанок

Это было б счастьем лучшим,
Но судьбы не опрокинешь!

Хор дочерей Даная

Ты не знаешь дней грядущих.

Хор дочерей Даная

Антистрофа III

Как изведать, как измерить
Зевса мысль, бездонный омут!

Хор служанок

Не кичись, не надмевайся!

Хор дочерей Даная

Дай совет в словах разумных!

Хор служанок

Не роптать на волю божью!

Общий хор дочерей Даная и служанок

Строфа III

Зевс-владыка! Отврати
Злую свадьбу, злых мужей
Ярость. Бедной Ио
Сердца боль утишил ты,
Прикоснулся целящей рукой,
Облик возвратил людской.

Антистрофа III

Девушкам победу дай!
Горе отгони! Отмерь
Счастье мерой скромной!
Правду правдой награди!
Вот молитва моя. Божества
Пусть вершится промысел!

Хор Данаид в сопровождении служанок покидает орхестру.

СЕМЕРО ПРОТИВ ФИВ

(стихи 778—1078 в переводе А. И. Пиотровского)

Строфа V

Когда явным стал
Эдипу свадьбы чудовищной
Ужас, взревел от боли царь.
Сердце взбесилось в груди.
Двойной удар он рушит
Рукою, отца убившей, —
Спиц острие в мякоть глаз вколол он.

Антистрофа V

Сынов проклял царь.
Ай-ай, подарок отравленный!
Сынов проклял тяжелым словом:
Пусть им с железом в руке
Отца делить наследство.
Нынче, боюсь,
Близко стучит быстрый шаг Эриний.

ЭПИСОДИЙ ТРЕТИЙ

Входит *Вестник*

Скрепите сердце, дочери отцовские.
Ярма неволи не наденет город наш.
Как дым, надменных похвальба развеяна.
Вошли мы в затишь. Сквозь прибой и взводень волн
Проплыл корабль, не проломив опалубки.
Хранят нас башни, и ворота крепкие
Стоят, и сторожат единоборцы их.
Судьба дала нам счастье у шести ворот.
Зато седьмые бог, седмижды славимый,
Феб в гневе посетил, чтобы исполнились
В роду Эдипа Лаия заклятия.

Предводительница хора

Какое зло на город пало новое?

Вестник

Сохранен город. Но два брата, два царя...

Предводительница хора

Что с теми? Что ты? Страх напал, не слышу слов.

Вестник

Крепись и слушай! Сыновья Эдиповы...

Предводительница хора

Ой, поняла! Беду провижу! Ой, беда!

Вестник

Они погибли оба. Брата брат убил.

Предводительница хора

Лежат убиты? Как ни горько, все скажи.

Вестник

Упали вместе, вместе пораженные.

Предводительница хора

К чему увертки, недомолвки? Ясно — все.
Пригнул обоих общий демон до земли.

Вестник

Да, общий демон истребил проклятый род.
А нам и радоваться и рыдать теперь.
Цветет счастливо город, но цари его,
Два полководца, скифским, острым, режущим
Клинком железным царства поделили кон.
Земли досталось братьям по пяти локтей —
Длина могилы. Мертвый их убил отец.
Так спасся город, а земля родимая
Испила крови братней, братом брат казнен.

(Уходит Вестник)

ЭКСОД

Предводительница хора

Зевс всесильный, и вы, стерегущие кремль,
Благодатные демоны, стен городских
Оборона и щит!
Что ж, запеть нам звенящую песню побед,
Избавленье столицы прославить?
Иль оплакивать горьких, печальных, слепых,
В ночь ушедших бездетно начальников войск?
Этеокл-Горeслав, Многогнев-Полиник,
Имена им по правде и праву даны.
Сгибли оба бесчестно, безумно.

Хор

Строфа I

Черный рок, грозный рок,
Род, истребивший Эдипа рок.
Ой, ледяная дрожь,
Сердце знобит, ой-ой!
Могильный плач нам начать,
Фиады плач! У трупа труп!
Лежат они. Лужей — кровь.
Дурная птица кричала
В час, когда им родиться.

Антистрофа I

Сполна сбылась вся до дна
Черная страшная речь отца.
Лаия грех живуч.
Страшно за город нам.
Покоя нет. У́стали
Не знает рок неугомонный.
Ой, сколько слез, братья, ой,
Нет меры ярости вашей!
Ужасам нет названья!

КОММОС

Воины вносят тела Этеокла и Полиника. С другой стороны на орхестру выходят сестры убитых, Антигона и Исмена, в сопровождении прислужниц.

Хор

Все вьявь открылось. Вестника верны слова.
Печаль двойна. Смерть двойна
От двоих. Как быть?
Вопить и плакать! Зло за злом
Дому родимому.
Подруги, плач — нам попутным ветром!
Удары весел — бейте, причитая, в грудь!
По водам Ахеронта провожайте челн
Безрадостный — под парусами черными,
Бессолнечный — не была
Феба нога на нем —
В гостеприимный край и тусклый.

Предводительница хора

Вот подходят печальное дело свершить
Антигона сестра и Исмена сестра.
Из девичей груди, из округлой, звеня,
Поминальный, пронзительный вырвется вопль.

Нам — приветствовать горьких обычай велит
И, надгробному вторя рыданью, запеть
Ада черную песнь,
Страшный, сумрачный причет Эриний.
Ио!
Нет печальней сестер среди девушек всех,
Кто повязывал поясом пеплоса холст.
Вот рыдаем и плачем. Притворства здесь нет.
Стон от сердца, звенящий, печальный.

Антигона

Строфа I

Ио! Ио! Хмурые!
Любовь не люба вам,
И боль не больна была.
Хотели отцовский дом
Силой копья достать, ой!

1-е полухорье

Злополучные, да! Злополучную смерть
Отыскали и дома крушенье.

Исмена

Антистрофа I

Ио! Ио! Дома вы
Рушители! Власти
Добытчики горькие!
Навек примирило вас
Нынче железо. Ой нам!

2-е полухорье

Окаянное слово Эдипа-отца
Довершила Эриния. Плачьте!

Антигона

Строфа II

Насквозь каждый
В левую грудь пробит.

Исмена

Насквозь пробит, да,
Рукою брата в братнюю грудь
Вбито копье — насмерть.

Антигона

Ай-ай, несчастные,
Ай-ай, крови двойной,
Смерти двойной заклятья.

1-е полухорье

Двойной, да, пал удар, сказала ты.
Дому — гибель, телу — смерть.
Без меры злость, ой-ой!
Отца обида, ой! —
Бьет без промаха Ата.

Исмена

Антистрофа II

Летит звонкий
По площадям стон.

Антигона

Стенают башни.
Земля стонет: их она любила.
Станет чужих добычей.

Исмена

За что же, братья, слепцы,
За что горечь и желчь?
Смертный конец за что?

2-е полухорье

Наследство — в сердце уксус — поделили вы.
Равный жребий поровну.
Судья суров и строг.
Судья прав и немил —
Старый палач Арес.

Антигона

Строфа III

Пробиты медью, простерты оба...

Исмена

Пробитый медью, их ждет обоих...
Скажи скорее, ждет их что?

Антигона

В гробах отцов гроб их ждет.

1-е полухорье

В гроб мертвецов проводим.
Звенит плач, причет поминальный.
С кровью наш стон, от сердца.
Сердце в крови, радость молчит, слезы из глаз
Хлещут ключом соленым. Стынет, ай-ай, скорбная грудь.
Жалко князей обоих.

Исмена

Антистрофа III

Еще что скажем о горьких мертвых?

Антигона

Мы вот что скажем: сограждан многих
Сгубил их гнев. За рядом ряд
Чужих бойцов пал в бою.

2-е полухорье

Проклята матерь их.
Из женщин всех, кто имя носит
Матери, — всех несчастней.
Матерь сама мужем себе сына взяла.
Двух сыновей, ой, родила,
Чтобы копье и братнюю грудь
Брата рука вонзила.

Антигона

Строфа IV

Да, брата брат, на раздор и пагубу!
Ласка смертельная!
Ненависть, бешенство, смерть!
Смерть разрубила узел!

1-е полухорье

Вражда их спит. Смешались жизни
В кровью набухшей земле.
Они вдвойне единокровны.
Смирил судья горький их, понтийский гость,
Прыгнувший из пламени, —
Клинок железный. Поделил добро им
Справедливый судья Арес. Докончил
Он отца проклятья.

Исмена

Антистрофа IV

Беды жребий вытянули горькие,
Бога подарок злой.
Землю искали. Земли
Вдоволь теперь под трупами.

2-е полухорье

Печалью, как цветами, дом венчали.
И вот конец. Заглушили
Проклятья гимн торжества пронзительный:
В бегстве рухнул древний род.
Трофей встал Аты у ворот седьмых,

Где смерть связала их. Двоих зарезав,
Спит усталый мститель.

Антигона

Сражен, сразил ты!

Исмена

Ты, убит, убивши!

Антигона

Копьем простер.

Исмена

Копьем низринут.

Антигона

Умыслив зло.

Исмена

Терпя от зла.

Антигона

Ничком пал.

Исмена

Низверг в пыль.

Антигона

Ой слезы, ой!

Исмена

Рыданья, ой!

Антигона

Строфа V

Ио!

Исмена

Ио!

Антигона

Тошно мне! Боль туманит мысли.

Исмена

Стынет сердце. Зябнет грудь.

Антигона

Слезами, ой, омытый брат!

Исмена

И ты проклятый богом брат!

Антигона

Низвергнут другом!

Исмена

Низвергнул друга!

Антигона

Устам стон вдвойне!

Исмена

Глазам боль вдвойне!

Антигона

Печаль двойная сердце рвет.

Исмена

У братьев двух мы две сестры.

Антигона и Исмена

Ой-ой! Мойра! Печаль и боль дары твои.
Черная, страшная Эдипа Эриния,
Тяжела твоя рука!

Антигона

Антистрофа V

Ой-ой!

Исмена

Ой-ой!

Антигона

Отравить печалью взор...

Исмена

Он пришел из стран чужих.

Антигона

Пришел в отчизну, чтоб убить.

Исмена

Пришел и смерти отдал дух.

Антигона

Да, отдал дух, ой!

Исмена

У брата вынул жизнь.

Антигона

Горька отвага!

Исмена

Боль горька!

Антигона

О братья, слезы, стон и кровь!

Исмена

Онлачем трижды трудный путь.

Антигона и Исмена

Ой-ой! Мойра! Печаль и боль дары твои!
Черная, страшная Эдина Эриния,
Тяжела твоя рука!

Антигона

Ее ты видел, выйдя в бой.

Исмена

Видал и ты, глаза в глаза.

Антигона

Вернулся брат к родным домам.

Исмена

И брату в грудь вогнал копье.

Антигона

Ужасно сказать!

Исмена

Ужасно глядеть.

Антигона

Ой-ой, тоска!

Исмена

Ой-ой, беда!

Антигона

Дому и родине!

Исмена

Мне, злополучной, мне!

Антпгона

Ой-ой, брат! Зол и бед печальный князь!

Исмена

Ой-ой, брат! В мире пет печальнее.

Антигона

Ой-ой, судьбой одержимые!
Ой-ой, где похороним их?

Исмена

В могиле отца! К слезам—слезы!

ЭКСОД

Входит ***Вестник.***

Вестник

Старшин народных города кадмейского
Решение и волю объявить хочу.
Пусть Этеокла, павшего за край родной
Прекрасной смертью и достойной юношей,
В земле родной могила примет милая.
Обороняя город от руки врага,
Он с честью пал, родных святынь отважный сын.
Вот что о нем мне объявить приказано.
Но брата Полиника тело мертвое
Без погребенья кинут пусть собакам в корм.
Кадмейский город шел он расточить и сжечь,
Но некий бог в руке его сломал копье.
Так пусть и мертвый будет окаянным он
Перед лицом родных богов. Он стыд им нес.
Чужое войско бросил он на город свой.
Кочующие птицы погребут пускай
Бесчестного бесчестно. Вровень честь ему
Могильный холм пускай не сыплют мертвому,
Не провожают вопленницы причетом.
Забыт друзьями, всеми брошен, пусть сгниет!
Так города кадмейского совет решил.

Антигона

А я старшинам города кадмейского
Отвечу: пусть! Не хороните мертвого!
Сама похороню его. Не боязно!
Похороню я брата. Не стыжусь ничуть
Стать города ослушницей, неверною.
Священно, страшно знать, что породила нас
Одна утроба матери несчастнейшей,
Один отец проклятый. Сердце, дай себя
Невольнику с охотой, мертвецу — живьем.
Труп этот горький волки пустобрюхие
Прожорливо не сгложут. Не бывать тому!
Я похороны справлю, приготовлю гроб,
Я, девушка, по чину совершу обряд.
В льняной и тонкий пеплос заверну я труп.
Сама зарою в землю. Не препятствуйте!
Дорогу к делу мужество найдет мое!

Вестник

Совет даю: дочь, не противься городу.

Антигона

Совет даю: напрасно слов не трать, старик!

Вестник

Суров народ, едва избегший гибели.

Антигона

Пускай суров. Без похорон не будет брат!

Вестник

Могилой чтишь народу ненавистного?

Антигона

Его почтили боги смертью. Кончено!

Вестник

Не кончено! Грозил он смертью родине.

Антигона

Своим врагам обидой за обиду мстя.

Вестник

За одного на всех направил бешенство.

Антигона

Докучливее всех среди бессмертных — Спор.

Вестник

Ты своевольна. Помни, я сказал: нельзя!

(Уходит)

Предводительница хора

С медным сердцем, убийцы, губящие род,
Смерти слуги, Эринии, напрочь, вконец
Истребляете корень Эдипа! Ой-ой!
Как мне быть? Что мне делать? Сказать тебе что?
Как сдержаться? Не плакать от боли твоей?
Не идти за тобою до гроба?
Но от ужаса сердце трепещет в груди.
Гнев народа страшит.
Будет в песнях и плаче прославлен один,
А другой без поминок в могилу сойдет,
Одинокой сестрою оплакан в тиши.
Как стерпеть, не ослушаться слова?

Предводительница 1-го полухорья

Город губит пускай иль не губит пускай
Тех, кто труп Полиника печалью почтит, —
Мы пойдем за тобой. Похороним с тобой.
Будем плакать с тобой. С домом царским у нас

Боль одна. А народу в иные года
Справедливым иное помнится.

(Уходят с Антигоной и телом Полиника.)

Предводительница 2-го полухорья

Мы ж проводим тебя, как нам город велит,
Как прекрасная требует Правда.
Силой Зевса и промыслом вечных богов
Крепость Кадма в бою защитил Этеокл,
Чтобы город не сгинул, чтоб грозный прибой
Чужеземной орды
Не обрушил в обломки столицу.

(Уходят с телом Этеокла и Исменой.)

ПРИКОВАННЫЙ ПРОМЕТЕЙ

(стихи 1—1093)

(перевод А. И. Пиотровского)

«Прометея приковывают в Скифии за похищенье огня. Скитающаяся Ио узнает, что она придет в Египет и от прикосновения Зевса родит Эпафа, Гермес приходит и угрожает Прометею, а в конце делается гром и исчезает Прометей. Место действия — в Скифии у Кавказской горы. Хор — из Нимф-Океанид».

ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Прометей, титан
Гефест, бог-кузнец
Власть и Насилие, демоны, слуги Зевса
Океан, титан
Ио, дочь Инаха, в образе коровы
Гермес, глашатай Зевса.
Хор Океанид, дочерей Океана

Горная дебрь.
Бог-кузнец Гефест, Власть и Насилие — демоны Зевса — вводят скованного Прометея.

ПРОЛОГ

Власть

Вот мы пришли к далеким рубежам земли,
В пространства скифов, в дикую пустую дебрь.
Гефест, теперь повинность за тобой — приказ
Родительский исполни и преступника
К скалистоверхим кручам пригвозди, сковав
Булатными, кандальными оковами.
Ведь он огонь твой, цвет, чудесно блещущий,
Украл и людям подарил. За грубый грех
Потерпит наказанье от руки богов,
Чтоб научился тиранию Зевсову
Любить, забывши человеколюбие.

Гефест

Ты, Власть, и ты, Насилье, волю Зевсову
Вы до конца свершили. Дело сделано.
А я посмею ль бога, кровно близкого,
К скале, открытой ураганам, пригвоздить?
Но должен сметь. Необходимость властвует!
С отцовской волей строгой тяжело шутить.

(к Прометею)

Сверхмудрый сын Фемиды правомыслящей
На зло тебе, на зло себе железами
К безлюдному утесу прикую тебя,
Где речи не услышишь и лица людей
Ты не увидишь. Солнца пламень пышущий
Скорежит кожу струпьями. И будешь ждать,
Чтоб день закрыла ночь пестроодетая.
И снова солнце раннюю росу сожжет,
И вечно мука будет грызть и боль глодать,
За днями день. Спаситель не родился твой.
Награда вот за человеколюбие!
Сам бог, богов тяжелый презирая гнев,
Ты к людям свыше меры был участливым.
За это стой скалы пустынной сторожем,
Без сна, колений не сгибая, стой столбом.
Кричать напрасно будешь, в воздух жалобы
Бросать без счета. Зевса беспощадна грудь.
Всегда жестоки властелины новые.

Власть

Эй-эй, что медлишь? Жалобишься без толку?
Не ненавидишь бога, всем богам врага?
Ведь предал людям он твое сокровище.

Гефест

Родная кровь и старой дружбы власть страшны.

Власть

Ты прав, конечно. Все же, как отца приказ
Не выполнить? Намного не страшнее ли?

Гефест

Всегда суров и черств ты, с сердцем каменным.

Власть

Лить слезы — не лекарство, бесполезный труд.
Оставь! Врага напрасно не оплакивай!

Гефест

О, как мне ненавистно ремесло мое!

Власть

Напрасно ропщешь. Рассуждая попросту,
Твое тут неповинно ремесло ничуть.

Гефест

Пускай бы кто другой им, а не я владел.

Власть

На каждом боге свой лежит нелегкий труд.
Один лишь Зевс свободен, господин всего.

Гефест

Я это знаю, спорить не могу с тобой.

Власть

Тогда живее! В кандалы врага забей,
Чтобы родитель праздным не видал тебя.

Гефест

Наручники, ты видишь, я схватил уже.

Власть

Вложи в них руки! Молотом наотмашь бей!
Ударь! Ударь! Злодея пригвозди к скале!

Гефест

Готово все. Работа ладно сделана.

Власть

Ударь еще! Забей! Забей! Заклинивай!
И в бездорожьи мастер он пути сыскать.

Гефест

Плечо вот это наглухо заклепано.

Власть

Теперь другое накрепко закуй! Пускай
Узнает умник, что его разумней Зевс.

Гефест

Меня лишь он осудит. А другой — никто!

Власть

Зуб заостренный костыля железного
Теперь сквозь грудь вгони и пригвозди его!

Гефест

Ай-ай, я плачу, Прометей, от мук твоих!

Власть

Размяк! Заплакал над врагом Кронидовым?
Гляди, чтоб над собою не пролить слезу.

Гефест

То видишь ты, на что нельзя смотреть глазам.

Власть

Я вижу, по заслугам получает враг.
Теперь цепями ребра закандаль ему!

Гефест

Все знаю сам. Напрасно не натравливай!

Власть

Натравливать я стану и приказывать.
Спустись теперь и ноги в кандалы забей!

Гефест

Все слажено. Работа немудреная.

Власть

Заколоти на кольцах костыли теперь!
Перед судьей жестоким ты отдашь отчет.

Гефест

Грохочет голос грузности твоей подстать.

Власть

Будь мягкосердым! А мою решительность
И крутость гнева ставить мне пе смей в вину!

Гефест

Уйдем же! Цепью сдавлен он железною.

Власть

(Прометею)

Что ж, нагличай! Сокровища богов кради
Для однодневок хилых! Поглядим теперь,
Как отчерпают люди лодку бед твоих.
Напрасно Прометеем, промыслителем,
Слывешь среди бессмертных. Так промысли же,
Как самому из сети болей вынырнуть.

(Удаляются Гефест, Власть и Насилие.)

Прометей

(прикованный к скале)

Святой эфир и ветры быстрокрылые,
Истоки рек текучих, смех сверкающий
Неисчислимых волн морских и мать-Земля,
Всевидящего Солнца круг, — вам жалуюсь!
Взгляните, что терплю я, бог, от божьих рук.
Поглядите, стою, покалечен
Изуверством! Мне гнить на века и века,

Мириады веков! Эту боль, этот стыд
На меня опрокинул блаженных богов
Новоявленный князь.
Ай-ай-ай! О сегодняшних муках воплю
И о завтрашних муках. Когда же конец
Рассветет этим каторжным болям?
Но нет! Что говорю я? Все предвидел сам.
Заранее. Нежданным никакое зло
На плечи мне не рухнет. Надо с легкостью
Переносить свой жребий, зная накрепко,
Что власть непобедима Неизбежности.
И все ж молчать и не молчать об участи
Моей, и то и это тошно! Зло терплю
За то, что людям подарил сокровища.
В стволе сухого тростника родник огня
Я воровски прицрятал. Для людей огонь
Искусства всяческого стал учителем,
Путем великим жизни. Вот за этот грех
Под зноем солнца на цепях я распят здесь.
Ой-ой! Ой-ой!
Но, чу? Звон возник вьявь.
Пахнул вихрь в лицо мне.
То люди? То боги?
Иль что-то иное?
Зашли в глушь и дебрь,
В расщель снежных гор
На боль мою полюбоваться? Что еще?
Взгляните, вот я, бог в оковах, горький бог,
Зевса враг ненавистный, чума и напасть
Для богов, гнущих шею у Зевса в дому.
Все за то, что людей я сверх меры любил.
Ой-ой-ой! Снова слышу я посвист и шум
Пролетающих птиц. Верезжит и звенит
Дальний воздух от стрепета реющих крыл.
Что б ни близилось, все мне ужасно!

ПАРОД

На орхестре в крылатой повозке появляется Хор Нимф-Океанид.

Хор

Строфа I

Не бойся, друг наш!
Мы летим к тебе с любовью
На звенящих острых крыльях.
Мы примчались к этим скалам черным,

Слезой отца сердце склонив.
Гулкие в уши свистали ветры.
Железа звон, молота грохот к нам ворвался
В тишину морских пещер.
Стыд мы забыли скромный,
Босыми в крылатой летим повозке.

Прометей

Ай-ай-ай-ай!
Многодетной Тефии птенцы и отца
Океана, который всю землю кругом
Обтекает гремучей, бессонной рекой.
О подруги мои!
Поглядите, взгляните, в кандальных цепях
Я распят на скалистых разломах хребтов,
Над разрывами гор,
Здесь стою я на страже постыдной.

Хор

Антистрофа I

Прометей! Прометей!
На глаза нам сумрак рухнул.
Влага слез застлала взоры,
Видим, видим, вот стоишь, огромный!
К уступам скал ты пригвожден
Цепью железной, чтоб гнить и вянуть!
Да, новый князь внове владеет веслом Олимпа.
Новый миру дав закон,
Зевс беззаконно правит.
Что было великим, в ничто истлело.

Прометей

О, пускай бы под землю, в поддонный Аид,
Принимающий мертвых, он сбросил меня,
В Тартарийскую ночь!
Пусть бы цепью железной сковал, как палач,
Чтоб не мог любоваться ни бог и никто
На мученья мои!
А теперь я, игрушка бродячих ветров,
В муках корчусь, врагам на веселье!

Хор

Строфа II

Чье сердце камень, медь и лед?
Кто из богов над тобою посмеется?
Кто слез с тобой не станет лить?
Один лишь Зевс. Он, упрямый и бешеный,

Искореняет в неистовстве
Старое племя Урана.
Нет покоя ему, сердце пока не насытится,
Иль в поединке не вырвут из рук его черной власти.

Прометей

У меня, у меня, хоть в глухих кандалах
Я повис, изуродован, распят, разбит,
У меня он попросит, блаженных главарь,
Чтобы заговор новый раскрыл перед ним,
Угрожающий скиптру и славе его.
Но напрасно! Медовых речей болтовня
Не растопит мне сердце! Угроз похвальба
Не сломает! Что знаю, о том не скажу!
Не раскрою и рта! Пусть железа сперва
Беспощадные снимет! За стыд и за казнь
Пусть меня наградить пожелает!

Хор

Антистрофа II

Да, да, ты тверд. Тебя взнуздать
Горечь и боль никогда не смогут.
Но рот твой волен чересчур.
Проходит душу ужас пронзительный,
Участь твоя мне страшным-страшна.
Что если море печалей
Не переплыть вовек тебе? Беспощадное, злое,
Несокрушимо жестокое сердце у сына Крона.

Прометей

Знаю, черств и суров он. И свой произвол
Почитает законом. Но время придет,
Станет ласков и сладок, надломлен и смят
Под копытом судьбы.
Этот зычный и ярый погасит он гнев.
Будет дружбы со мной и союза искать...
Поспешит, и навстречу я выйду.

ЭПИСОДИЙ ПЕРВЫЙ

Старшая Океанида

Открой нам все и научи подробнее,
Вину какую Зевс в тебе нашел? За что
Тебя казнит так горько и чудовищно?
Все расскажи нам! Иль рассказ так тягостен?

Прометей

Мучительно рассказывать, мучительно
И промолчать. И то и это стыд и боль.
Когда среди бессмертных распри ярые,
Раздор жестокий вспыхнул и усобицы,
Когда одни низвергнуть Крона жаждали
С престола, чтобы Зевс царил, другие же,
Напротив, бушевали, чтоб не правил Зевс, —
В то время был хорошим я советчиком
Титанам древним, неба и земли сынам.
Но убедить не мог их. Лесть и хитрости
Они надменно презирали. Силою
Прямой добиться чаяли владычества;
Но мать моя, Фемида-Гея (много есть
Имен у ней одной), идущих дней пути
Предсказывала мне не раз. Учила мать,
Что не крутая сила и не мужество,
А хитрость власть созиждет в мире новую.
Титанам это все я объяснил. Они ж
Скупились даже взглядом подарить меня.
Путем вернейшим, лучшим, я почел тогда,
Соединившись с матерью, на сторону
Встать Зевса. Добровольным был союз для нас.
По замыслам моим свершилось то, что ночь
Погибельная Тартара на черном дне
Старинного похоронила Крона с верными
Приверженцами. Но за помощь сильную
Богов владыка яростными пытками
Мне отомстил, наградою чудовищной.
Ведь такова болезнь самодержавия:
Друзьям не верить, презирать союзников.
Вы спрашивали, почему постыдно так
Меня калечит. Ясный дам, прямой ответ.
Едва он на престоле сел родительском,
Распределять меж божествами начал он
Уделы, власти, почести: одним — одни,
Другим — другие. Про людское горькое
Забыл лишь племя. Выкорчевать с корнем род
Людской замыслил, чтобы новый вырастить.
Никто не заступился за несчастнейших.
Один лишь я отважился! И смертных спас!
И в ад они не рухнули, раздавлены.
За это в болях содрогаюсь яростных, —
Их тошно видеть, а теперь — чудовищно!
Я к людям милосердным был, но сам зато

Не встретил милосердия. Безжалостно
Утихомирен. Взорам — страх, и Зевсу — стыд!

Старшая Океанида

Грудь каменная и душа железная
У тех, кто над бедою, Прометей, твоей
Не плачет. Мне же лучше б не видать совсем
Твоих печалей. Сердце рушат страх и боль.

Прометей

Да, стал я жалок для друзей, наверное.

Старшая Океанида

А большего не сделал, чем рассказывал?

Прометей

Да, я избавил смертных от предвиденья.

Старшая Океанида

От этой язвы исцеленье как нашел?

Прометей

В сердцах надежды поселил незрячие.

Старшая Океанида

Большое облегченье роду смертному.

Прометей

Еще не все! Я людям подарил огонь.

Старшая Океанида

Владеют однодневки знойным пламенем?

Прометей

Огонь искусствам всяческим научит их.

Старшая Океанида

И за вину такую Зевс казнит тебя?

Прометей

Погнал на пытки. Неустанно мучает.

Старшая Океанида

И срока казни нет, конца палачеству?

Прометей

Нет срока, нет, пока не пожелает Зевс.

Старшая Океанида

Как пожелает? Где ж надежда? Понял ты,
Что ошибался? В чем? Про то не сладко нам
Напоминать, тебе же слышать. Прошлого
Не вспоминай. Подумай, как от зла спастись!

Прометей

Пока нога в капканах не завязла бед,
Легко счастливцу поучать несчастного.
Но это все предвидел я заранее.
Сознательно, сознательно, не отрекусь,
Все сделал, людям в помощь и на казнь себе.
Таких вот только пыток я не ждал никак:
На жарком камне гибнуть, иссыхать, сгнивать
В просторах злых, пустынных, неприветливых.
Так перестаньте ж плакать о сегодняшнем!
Сойдите на земь и о судьбах будущих
Проведайте. Узнайте, чем все кончится.
Послушайтесь, послушайтесь! Со мной, что так
Страдает, пострадайте! Ведь бродячее
Кочует злополучье от одних к другим.

Старшая Океанида

Не в обиду нам речи твои, Прометей!
Мы послушны, гляди!
Покидаем босóю, летучей ступней
Самолетный ковер и звенящий эфир,
Птиц пугливых тропу голубую;
На кремнистую землю вступили, рассказ
О твоих злоключеньях услышать.

(Хор Океанид сходит с повозок.
Появляется старик Океан на крылатом коне.)

Океан

Из далеких, далеких краев, Прометей,
Я дорогою трудной к тебе прихожу.
Быстрокрылая птица меня принесла,
Без удил, только волею взнуздан моей.
Знай, грустна и горька мне невзгода твоя.
Ты мне родич, во-первых, а близкая кровь
Мне священней всего. Да и кроме родства,
Никого нет на свете, кого б, как тебя,
Я ценил и любил.
А что искренне слово — узнаешь. Тошны
Мне притворные, льстивые речи. Вели,
Назови, как тебе услужить я могу,
И признайся: верней, чем старик Океан,
Нет друзей у тебя во вселенной.

Прометей

Ого, вот диво! Поглядеть на боль мою
И ты приходишь? Как же ты отважился
Тебе одноименный Океан-поток

Покинуть и пещеры первозданные,
Утесистые, и в страну, железа мать,
Придти? Со мною слезы лить, со мной страдать?
Гляди ж, прекрасно зрелище! Вот Зевсов друг,
Ему престол помогший добывать и власть,
Взгляни: его калечит Зевс безжалостно.

Океан

Друг Прометей! Все вижу и совет подать
Тебе хочу хороший. Хоть хитер ты сам.
Пойми границы сил своих, смири свой нрав.
Стань новым. Новый нынче у богов вожак.
А ты грубишь, кидаешь речи дикие,
Косматые. Сидел бы много выше Зевс,
И то б услышал. И тогда все прежние
Твои злосчастья — детскою игрушкою
Покажутся. Бедняга, позабудь свой гнев!
Лишь об одном заботься: как от мук уйти!
Пожалуй, назовешь ты устарелыми
Слова такие, но речей заносчивых
Теперь и сам ты цену, Прометей, узнал.
А все не укротился, не согнул себя.
Накликать хочешь за бедой беду вдвойне.
Послушайся учителя радушного:
Против рожна не при! Открой глаза: царит
Не подчиненный никому свирепый царь.
А я пойду. Быть может, и удастся мне
Тебя избавить от мучений яростных.
А ты смирись, пригорбись, придержи язык!
Ведь сам умен и опытен. Так должен знать:
Двойною плетью хлещут празднословного.

Прометей

Завидую. Себя невинным чувствуешь,
Хоть был ты мой сподвижник, бунтовал со мной,
Сейчас оставь! Забота не твоя уже.
Не сговоришь ты бога. Не отходчив Зевс.
Гляди, заботой на себя накличешь зло!

Океан

Давать советы ты умеешь ближнему
Намного лучше, чем себе. Тому дела,
А не слова порукой. Не держи меня.
Надеюсь, да, надеюсь, богу старому
Помилованье для тебя подарит Зевс.

Прометей

Благодарю! И благодарным буду, знай,
Тебе всегда. Старанье велико в тебе,
Но не трудись напрасно. Зря и без толку
Трудиться будешь, если правду примешь труд.
Прочь отойди и в стороне спокойно встань.
Мне очень больно. Только не хочу совсем,
Чтоб мучились другие из-за этого.
Довольно и того, что сердце рвет мое
Судьба Атланта брата. В странах западных
Стоит силач, плечами подпирая столб
Земли и неба, тяжесть непомерную.
Еще мне вспомнить горько Киликийских гор
Кочевника, диковинное чудище, —
Тифона стоголового, рожденного
Землей. Восстал отважно он на всех богов.
Пылая, страшно скрежетали челюсти.
Из глаз горгоньих стрелы молний сыпались.
Грозился силой Зевса расточить престол.
Но Зевса гром бессонный сбросил в пыль его,
Упавший с неба, полохнувший пламенем,
Смирил он похвальбу высокомерную.
В подсердие ударил, и свалился брат,
В золу испепеленный, в головню сожжен.
Беспомощная туша исполинская
Простерлась грузно у пролива узкого,
Раздавлена корнями Этны. Ночь и день
Кует руду Гефест на круче кряжистой.
Но час придет, и вырвутся из черных недр
Огня потоки. Челюстями жадными
Сглодают пашни спелые Сицилии.
Расплавленное, огненное бешенство,
Всепожирающую ярость вырыгнет
Тифон, хоть Зевса он обуглен молнией.
Но сам не слеп ты. Быть твоим учителем
Мне незачем. Спасайся, как умеешь сам!
Я ж исчерпаю до конца судьбу свою,
Пока от гнева сердце не избавит Зевс.

Океан

Но разве ты не знаешь, Прометей-мудрец,
Больной души врачи — советы добрые?

Прометей

Да, если сердца вовремя смягчить нарыв,
Не бередить гноящуюся опухоль.

О к е а н

Зато в моих заботах и в решимости
Моей вину какую видишь? — Все скажи.

П р о м е т е й

Добросердечие пустое, праздный труд.

О к е а н

Болезнью этой поболеть позволь. Расчет
Разумному — порою безрассудным слыть.

П р о м е т е й

В мою вину и этот грех запишется.

О к е а н

Меня домой ты хочешь воротить? Ведь так?

П р о м е т е й

Чтоб не хлебнул ты горя, пожалев меня.

О к е а н

Чтоб тот не рассердился, новый, сильный царь?

П р о м е т е й

Вот-вот! Остерегайся раздразнить его!

О к е а н

Твоя беда — урок мне, Прометей! Прощай!

П р о м е т е й

Иди! Ступай! И трезвый сохрани свой ум!

О к е а н

Я без твоих советов собрался уйти.
Широкий воздух крыльями скребет уже
Четвероногий птах мой. Стосковался он.
В родимом стойле отдохнуть торопится.

(*О к е а н удаляется.*)

СТАСИМ I

Х о р

Строфа I

Льем слезы, льем, друг Прометей, над горькой жизнью.
Родники слез покатились,
        Стынут капли,
Слез ключи текут солено
По равнинам щек девичьих.
Зевс свирепый, Зевс пасет мир,
Произвол в закон поставив.

Зевс пасет копьем железным
Древних демонов и чтимых.

Антистрофа I

Гудом гудит, стонет земля протяжным стоном.
О былых стонет веках, о славе древней,
О твоем старинном царстве,
О титанах исполинах.
Кто живет в степях азийских,
Первозданных, стонет стоном.
Над твоею болью плачут,
Сострадая, плачут люди.

Строфа II

Племя девушек—наездниц,
Травы топчущих в Колхиде,
Плачет. Орды плачут скифов,
Что кочуют в конце земли,
У Меотийских мелей.

Антистрофа II

И арийцы — цвет Ареса, —
Над Кавказской крутизною
Город высекшие в скалах, —
Плачет войско, и вторит лязг
Остро звенящих копий.

Строфа III

Однажды, раз лишь бога в оковах мы видели.
Он предан был мукам, да, мукам,
Титан Атлант.
Силач, непомерную тяжесть
Земли и оси неба
На плечи поднял он и плачет.

Антистрофа III

Рокочет, ропщет моря прибой набегающий
И падает в бездну и стонет,
Гудят в ответ
Земли потаенные щели,
Провалы, ямы ада,
Струи прозрачных потоков плачут.

ЭПИСОДИЙ ВТОРОЙ

Прометей

(после молчанья)

Мне не надменность, не высокомерие
Велят молчать. Грызу я сердце жалостью,

Себя таким вот видя гиблым, брошенным.
А разве же другой кто, а не я почет
Добыл всем этим божествам теперешним?
Молчу, молчу! Вам незачем рассказывать.
Все знаете. Скажу о маяте людей.
Они как дети были несмышленые.
Я мысль вложил в них и сознанья острый дар.
Об этом вспомнил, людям не в покор, не в стыд,
Но чтоб подарков силу оценить моих.
Смотрели раньше люди и не видели,
И слышали, не слыша. Словно тени снов
Туманных, смутных, долгую и темную
Влачили жизнь. Из кирпичей не строили
Домов, согретых солнцем. И бревенчатых
Не знали срубов. Врывшись в землю, в плесени
Пещер без солнца, муравьи кишащие —
Ютились. Ни примет зимы остуженной
Не знали, ни весны, цветами пахнущей,
Ни лета плодоносного. И без толку
Трудились. Звезд восходы показал я им
И скрытые закаты. Изобрел для них
Науку чисел, из наук важнейшую.
Сложенью букв я научил их: вот она,
Всепамять, нянька разуменья, матерь муз!
Я первый твари буйные в ярмо запряг,
Поработив сохе и вьюкам. Тяжести
Сложил я с плеч людских невыносимые.
Коней в телегу заложил, поводьями
Играющих, — забава кошельков тугих.
А кто другой измыслил льнянокрылые,
Бегущие по морю корабельщиков
Повозки? Столько хитростей и всяческих
Художеств я для смертных изобрел, а сам
Не знаю, как из петли болей вырваться.

Старшая Океанида

Отравлен мукой, зашатался разум твой.
Ты на врача плохого стал похож. Пришла
Болезнь, и унываешь, и найти себе
Никак не можешь снадобья целебного.

Прометей

Послушай дальше, удивишься, столько я
Искусств, сноровок и ремесел выдумал.
Вот главные: болезни жгли тела людей,
Они ж лекарств не знали, трав целительных,

И мазей, и настоек. Чахли, таяли
Без врачеванья. Я открыл им способы
Смешенья снадобий уврачевающих,
Чтоб злую ярость всех болезней отражать.
Установил науку прорицания,
Открыл природу сновидений, что считать
В них вещей правдой. Темных слов значение
Раскрыл я людям и примет дорожных смысл.
Пернатых, кривокогтых, хищных птиц полет
Я объяснил, кого считать счастливыми,
Кого — дурными. Птичьи все обычаи
Растолковал, чем кормятся и любят как,
И как враждуют, как роятся стаями.
Я научил, какого вида черева
Должны быть жертв, чтоб божество порадовать,
Цвет селезенки, пятна пестрой печени.
Огузок толстый и лопатку жирную
Я сжег собственноручно и для смертных стал
Учителем в искусстве трудном. С огненных
Незрячих раньше знаков слепоту я снял.
Все это так! А руды, в недрах скрытые,
Железа, медь и серебро и золото!
Кто скажет, что не я, а он добыл руду
На пользу людям? Нет, никто не скажет так,
Или бесстыдной похвальбой похвалится.
А если кратким словом хочешь все обнять:
От Прометея у людей искусства все.

Старшая Океанида

Для смертных был ты свыше сил помощником.
Так выручи в несчастье самого себя.
А я надеюсь твердо, скинешь цепи бед
И с Зевсом снова силою сравняешься.

Прометей

Не так судьба свершающая, страшная
Решила в сердце. Тысячами черных мук
И болью сломлен, я от кандалов уйду.
Слабее ум, чем власть Необходимости.

Старшая Океанида

Кто ж у руля стоит Необходимости?

Прометей

Три Мойры, Эвмениды с долгой памятью.

Старшая Океанида

Так значит, Зевс им уступает силою?

Прометей

Что суждено, не избежит и Зевс того.

Старшая Океанида

А Зевсу что же суждено? На веки власть?

Прометей

Не спрашивай об этом, не пытай меня!

Старшая Океанида

В груди ты тайну затаил великую?

Прометей

Поговорите о другом. А этому
Ни срок, ни время не созрели. Тайну скрыть
Как можно глубже должно мне. Тогда спасусь
От истязаний и цепей позорящих.

СТАСИМ II

Хор

Строфа I

Пусть никогда, никогда
В сердце мне Зевс
Злого не вложит упорства!
Ранним утром пусть на забуду
Богов покормить говяжьим мясом,
  Жиром бычьим,
Встав над потоком гремучим отца Океана.
Пусть никогда не ропщу!
Пусть останусь в этих мыслях и сейчас и вечно.

Антистрофа 1

Радостно долгую жизнь,
Мирно дни длить
В сладких и скромных надеждах,
Греться на солнце и сердце тешить весельем. Ужасно
  Видеть тебя
В тяжких мученьях, висишь, прибит гвоздями,
Горд, своеволен, упрям,
Зевса не боясь, людей ты любишь слишком сильно.

Строфа II

Где ж любовь за любовь, друг любимый, скажи,
  Где сила смертных?
Где заступа, скажи! Неужто ты не видишь
Все бессилье людей, уродство, хилость,
Наяву сон? Цепью связан
По рукам, по ногам человеческий род.

Их жизнь — день!
Воле людей никогда
Не сломить государства Зевса!

Антистрофа II

Прометей, Прометей, научили меня
Твои мученья!
Ах, другая совсем летала — помнишь, песня:
Шла с зарей невеста в баню,
Ты — жених — к постели брачной
В день венчальный жену молодую, —
— Велик был выкуп
Милую нашу сестру,
Гесиону повел Моревну.

ЭПИСОДИЙ ТРЕТИЙ

Вбегает безумная Ио. На лбу у нее — коровьи рога.

Ио

Что за край, что за племя и кто тут стоит,
Под ударами ветров, в железных цепях,
Над обрывом крутым?
Он расплату несет за какую вину?
Расскажи мне, куда
Я зашла, по широкой скитаясь земле?
Ой-ой!
Опять, опять меня ужалил овод!
Землей рожденный Аргос, призрак, прочь, прочь!
Пастух ужасный, враг тысячеглазый!
Вот он скользит за мной взглядом косым и злым.
Ему, и трупу, нет в земле покоя.
Девушку горькую
Он, из гроба прыгнув, вспугнул, гонит пес,
Гонит голодную вдоль по морским пескам!

Строфа I

Дудка в ушах дудит! Воском скреплен тростник.
Песнь звенит. Мне бы уснуть, уснуть!
Ой-ой! Куда снова брести? Бежать куда?
В дальнюю даль куда?
Какой мой грех, Кроноса сын, какой мой грех?
Чтоб меня мучить так, чтобы так сердце рвать?
Бедная я, ой-ой!
Жжет овод, жжет. И грудь сумасшедший страх
Стегает! Я вся шатаюсь!
Лучше огнем сожги! Лучше в земле зарой! Лучше брось
Тварям морским на корм!

Над мольбой смеяться,
Господин, не смей!
Совсем скитанья скиталицу
Измаяли. Не знаю, где от ужаса
Мир и покой найду.
Услышь! Вся больна, плачет корова-девушка.

Прометей

Как не услышать оводом ужаленной
Инаха милой дочери? Красавица
Любовью сердце опалила Зевсово,
И бродит, мучаясь, Герою затравлена.

Ио

Антистрофа I

Имя отца, скажи, ты от кого узнал,
Горькой мне, нищенке мне, скажи!
И сам ты кто? Мученик сам, назвал меня,
Сжалясь, по имени.
Мою назвал божью болезнь по имени.
Сушит боль! Плетью бьет! Грудь грызет! Гложет, ой!
Гоном гонит, ой-ой!
Голодная, прыжками шатучими,
Помчалась я шало. Геры
Злоба гнала меня. Геры калечил гнев. Кто, ай-ай,
Из окаянных кто
Так, как я, покинут?
Правду всю открой!
Скажи, что за напасть еще
Грозит, где свет и снадобье целебное?
Скажи, если знаешь!
Ответь, открой! Просит беглянка-девушка.

Прометей

О чем услышать хочешь, расскажу про все,
Не кутаясь в загадки, прямо, попросту,
Как говорить с друзьями полагается.
Я — Прометей, я людям подарил огонь.

Ио

Защитник и заступник человеческий,
Друг несчастливый, Прометей! За что ты здесь?

Прометей

Едва я кончил боль свою оплакивать.

Ио

Ты в милости и ласке не откажешь мне?

Прометей

В какой, поведай? Правду я открою всю.

Ио

Кто над кремнистой крутизной распял тебя?

Прометей

Приказ дал Зевс, а кандалы Гефест сковал.

Ио

А за грехи какие терпишь каторгу?

Прометей

Того тебе довольно, что рассказано.

Ио

Еще одно: мои скитанья, боль моя,
Скажи, они когда-нибудь окончатся?

Прометей

Не знать об этом лучше для тебя, чем знать.

Ио

Того, что претерпеть мне суждено, не прячь!

Прометей

Подарка хочешь? Мне скупиться незачем.

Ио

Зачем же медлишь? Обо всем узнать не дашь?

Прометей

Сказать не жаль. Жаль душу напугать твою.

Ио

Друг, больше, чем сама я, не щади меня.

Прометей

Ты требуешь — открою все. Так выслушай!

Старшая Океанида

Нет, погоди. В угоду мне послушайся.
Сперва болезнь узнаем этой девушки.
Свою погибельную жизнь расскажет пусть!
А от тебя услышит о конце невзгод.

Прометей

Должна ты, Ио, выполнить желанье их.
Они, к тому же, сестры твоего отца.
А горевать и жизнь свою оплакивать
Бывает сладко, если тот, кто слушает,
Льет слезы состраданья, сожаления.

Ио

Не знаю, как могла бы отказать я вам.
О чем узнать хотите, все услышите
В словах понятных. Стыдно мне и горестно
Рассказывать о божьей буре, смявшей в пыль
Меня и растоптавшей красоту мою.
Давно, давно в мою девичью спаленку
Скользили сны ночные, сладким шепотом
Нашептывали: «Девушка счастливая!
Зачем хранишь девичество? Ведь ты б могла
Найти любовь высокую. Ужален Зевс
Стрелой желанья. Хочет он тебя обнять.
Не отвергай постели Зевса, девушка!
Нет, на Лернейский приходи поемный луг,
Где хлевы и поскотина отцовские.
Пускай любовью Зевса глаз насытится!»
Такими снами я томилась, бедная,
Все ночи. И решила рассказать отцу
О соблазнительных ночных видениях.
И много богомолий разослал отец
И в Дельфы и в Додону. Все узнать хотел,
Как словом или делом ублажить богов.
Но приходили прорицанья смутные,
Невнятные, загадочные, темные.
И наконец вещанье получил Инах
Отчетливое: жестко было велено,
Чтоб из дому от мест родных меня прогнал,
Чтоб я скиталась, божья тварь, из края в край,
Одна. А нет, ударит синей молнией
В нас Зевс и с корнем род Инаха вытопчет.
Отец поверил прорицаньям Локсия,
Прогнал меня. За мною запер дом родной.
Я плакала и плакал он. Принудила
Узда чудовищная Зевса выгнать дочь.
И сразу ясный ум мой, красота моя
Порушились. На лбу рога — вы видите!
Погнался овод жалящий, и шалыми
Прыжками к водопою побежала я
Керхнеи и к Лернейскому ручью. Пастух,
Землей рожденный Аргос, ярый, бешеный,
Погнал меня, следя неисчислимыми
Глазами. Жребий, скорый и негаданный,
Жизнь яростную отнял. Но скитаюсь я
Из края в край. Жжет овод. Гонит божья плеть.
Ты все услышал. Если знаешь бед моих
Конец, скажи! Но только не щади меня!

Слов лестью не подслащивай! Всего больней,
По-моему, неискреннюю слушать речь.

Хор

Ай-ай! Постой, помолчи!
Думала ль, думала ль я, что так
Пронзит уши мне
Странная речь твоя?
Не думала, что жалостная, яростная
Горечь и немочь и бледность твоя
Сердце выстудят студено.
Ой Судьба! Ой Судьба!
Дрожу, видя горе бедной Ио.

Прометей

Ты рано испугалась! Слезы рано льешь.
Сдержись, пока о бедах не узнаешь всех!

Старшая Океанида

Скажи, открой! Больным бывает радостно
О болях предстоящих знать заранее.

Прометей

Исполнил я желанье ваше первое.
Хотели вы сначала, чтобы девушка
Сама печальный путь свой рассказала вам.
Теперь узнайте и про то, что в будущем
Ей предстоит по гневу Геры вытерпеть.
А ты, дитя Инаха, глубоко в груди
Спрячь речь мою, чтоб знать своих дорог конец.
Отсюда ты к восходу солнца путаный
Направишь шаг по целине непаханной
И к скифам кочевым придешь. Живут они
Под вольным солнцем на телегах, в коробах
Плетеных. За плечами — метко бьющий лук.
Не подходи к ним близко! Беглый путь держи
Крутым кремнистым взморьем, глухо стонущим.
Живут по руку левую от этих мест
Железа ковачи Халибы. Бойся их!
Они свирепы и к гостям неласковы.
К реке придешь ты Громотухе. Имя ей
Дано по праву. Брода не ищи в реке!
Нет брода! До истоков подымись! Кавказ
Увидишь, гору страшную. С ее рогов
Поток подснежный хлещет. Перейти хребты,
Соседящие звездам, и к полудню шаг

Направь! Там Амазонок войско встретится,
Враждебное мужчинам. В Фемискире жить
Они у Фермодонта будут. Отмель там
Опаснейшая, Челюсть Сальмидесская,
Страх кораблей, пловцов дрожащих мачеха.
Тебе дорогу там укажут дружески.
Придешь ты после к Истму Киммерийскому,
К воротам тесным моря. Там, отважившись,
Должна ты Меотиды переплыть пролив.
И память в людях славная останется
Об этой переправе. Будет имя ей —
«Коровий брод» — Босфор. Европы кинешь ты
Равнины, на Азийский материк придешь.
Но разве ж не безжалостен тиран богов
К живущей твари? С этой смертной девушкой
Спать пожелал он и погнал в скитания.
Жених тебе достался горький, девушка,
Дурная свадьба! Все слова, что слышала,
Твоих страданий только предисловие.

Ио

Ой, тошно мне, ой!

Прометей

Ты застонала, бедная, и вскрикнула?
Что сделаешь, узнавши правду всю, до дна?

Старшая Океанида

Ей предвещаешь новые страданья!

Прометей

Печали черной море непогожее.

Ио

Мне жить какая прибыль? Почему б скорей
Вниз головою с крутизны не кинуться?
Удариться о землю и покой найти
От бед? Однажды умереть не лучше ли?
Чем день за днем изнемогать в мучениях?

Прометей

Была б невыносима боль моя тебе.
Ведь мне и умереть-то не дано судьбой.
А смерть — покой, от зол освобождение.
Конца и срока нет моим мученьям,
Пока не рухнет Зевса всемогущество.

Ио

А разве рухнет Зевса власть когда-нибудь?

Прометей

Тогда б возликовала ты, наверное?

Ио

Ну да! Ну да! От Зевса стыд и боль мои.

Прометей

Тогда узнай и радуйся! Погибнет Зевс!

Ио

Кто ж у него отнимет скиптр владычества?

Прометей

Сам у себя, замыслив безрассудное.

Ио

Но как, скажи мне, если без вреда ответ?

Прометей

Он вступит в брак и тяжело раскается.

Ио

С богиней? Иль со смертной? Иль сказать запрет?

Прометей

Опять вопросы? Говорить запретно мне.

Ио

И что ж: жена отнимет у него престол?

Прометей

Да, сына в мир родит она, отца сильней.

Ио

И отвратить не может Зевс судьбу свою?

Прометей

Нет, если я не скину цепь кандальную.

Ио

Кто ж против воли Зевса раскует тебя?

Прометей

Спаситель мой из рода твоего придет.

Ио

Что ты сказал? Мой сын тебя от зла спасет?

Прометей

В колене третьем, после десяти колен.

Ио

Темно и непонятно предсказание.

Прометей

И о своих мученьях не пытайся знать.

Ио

Что обещал мне, не бери назад того!

Прометей

Тебе я тайну подарю из двух одну.

Ио

Какую тайну, назови и выбрать дай!

Прометей

Так выбирай же! О твоих ли бедствиях
Рассказывать, о том ли, кто меня спасет?

Старшая Океанида

И ей, прошу, услугу окажи и мне!
Не обессудь на просьбе! Ей узнать позволь,
Куда пути скитанья приведут, а мне
Скажи, твоим кто станет избавителем?

Прометей

Вы просите, отказом не отвечу вам.
Как требуете, так и будет сделано.
Тебе открою, Ио, путь скитальческий,
Впиши его в дощечки горькой памяти,
Пройдя поток, материки разрезавший,
На солнечный, палящий поверни восток!
Прибой минуй бурлящий моря! Знойные
Поля Кисфены встретишь ты Горгонины,
И трех Форкид, седоволосых девушек,
На лебедей похожих. Глаз один у них
И зуб один. К ним луч не проникал еще
Дневного солнца и ночного месяца.
А по соседству три сестры крылатые
Живут. Горгоны, в косах — змеи, в сердце — яд.
Кто им в глаза заглянет, в том остынет жизнь!
Рассказываю, чтобы остеречь тебя.
Печального послушай путь скитания!
Острокогтистых бойся грифов, Зевсовых
Собак безмолвных! Войска одноглазого
Остерегайся Аримаспов-конников,
У золототекучего кочующих
Плутонова потока! На краю земли
Найдешь народец черный, обитающий
У солнечных ключей, где Эфиоп-река.
Направь шаги по берегу! С Библосских гор

Там Нил обрушивает водопадами
Волну плодоносящую и сладкую.
Укажет путь он в землю треугольную,
К Усть-Нилью. Там дано далекий выселок
Тебе и детям, Ио, заложить твоим.
Когда темна, косноязычна речь моя,
Переспроси, все выпытай старательно.
Досуга больше у меня, чем сам хочу.

Старшая Океанида

Не кончил если или пропустил ты что
Из повести о горестных путях ее,
Досказывай! А нет, тогда в угоду нам,
О чем просили, объясни, припомни все.

Прометей

Она узнала о конце скитальчества.
А в знак того, что слушала не зря меня,
Прибавлю, что ей прежде испытать пришлось,
И дам ей правды слов моих свидетельство.
Рассказа долю пропущу я большую.
К ее приближусь странствию недавнему.
Ты в котловину забрела Молосскую,
На крутояре там Додона высится
И дом Феспрота-Зевса прорицальческий.
Там говорящие дубы чудесные
Тебя открыто, без загадок славили, —
Избранницу блистательную Зевсову,
Царя богов супругу. Сладко? Льстит тебе?
Ужаленная накатившим бешенством,
Дорогою приморской побежала ты
К широкому заливу Реи. Яростный
Шаг снова повернула. Назовется, знай,
Губа морская эта Ионийскою
На память людям о твоих блужданиях.
Вот знак тебе, что дан мне дар предвиденья,
Что видит ум мой дальше, чем открыто всем.
Теперь рассказ закончу для нее, для вас,
На след вернувшись давешних речей моих.
Есть город на краю земли египетской
Каноб, в наносах Нила, в устьях илистых.
Там ясный разум снова Зевс вернет тебе
И, ласковой рукой коснувшись, сына даст.
Эпаф, дитя прикосновенья, — зваться так
Он будет, в память Зевсова зачатия.
Родится черным и населит Нильскую
Поемную долину. Пять колен пройдет,

И пятьдесят сестер вернутся в Аргос. Страх
Погонит их пред кровным браком с братьями
Двоюродными. Страстью одержимые,
Погонятся за горлицами коршуны,
Охотясь за добычей недобычливой.
Но бог их не насытит телом девушек.
Земля Пеласга примет трупы женами
Зарезанных, убитых в ночь бессонную.
Разрежет горло мужу своему жена,
Нож с лезвием двуострым окунув в крови.
Пусть так отмстит Киприда и моим врагам.
Одну лишь завлечет желанье девушку.
И не поднять ножа ей на того, с кем спит.
В ней притупилось сердце. Ей безвольною
Прослыть трусихой легче, чем убийцей стать.
Царей аргосских поросль от нее пойдет.
Слов надо много, чтоб рассказать про все.
Из этого посева сильный, яростный
Родится правнук, лучник знаменитейший.
Меня спасет он. Эту мудрость древняя
Фемида, мать Титанов, предсказала мне.
А как все будет, надо много слов на то,
Тебе же, если б и узнала, пользы нет.

Ио

Элелей-элелей!
Накатило опять! Сводит судорог дрожь,
Ум туманит неистовство. Овод впился!
Жало жжет без огня!
В сердце бешеный ужас стучит и стучит.
Помутнело в глазах, закружилось кругом.
Одержимости темной чудовищный вихрь
Сбил с дороги. Бессвязно лепечит язык.
Спотыкаются, вязнут слова. Тонет все
В приливающей накипи бреда.

(Ио убегает в безумии)

СТАСИМ III

Хор

Строфа I

Мудрым, да, мудрым был тот,
Кто задумал первый в глубокой груди,
Кто первый дал заповедь людям:
Каждый пусть жену себе вровень берет! И будет счастлив.

Нет, не женись на роскоши и богатстве,
Не женись на знатности и породе,
Нищий, кто живет трудами рук своих!

Антистрофа I

Пусть никогда, никогда
Не бывать мне, Мойры владычицы, Зевса страстной,
почною подругой!
Не хочу, чтоб лег со мною в постель пришелец
с неба.
Вся я дрожу, на калеку глядя Ио,
На дитя, убежавшее от ласки:
Горьким Гера странствием казнит ее.

Эпод

Не страшно повенчаться — ровня с ровней мне.
Только бы любовь богов
Не глянула неумолимым глазом.
Непобедная победа, безысходный плен!
Как прожить и как дышать мне,
Как уйти мне от твоей,
Зевс, сладострастной воли?

ЭКСОД

Прометей

Пускай сейчас надменен Зевс и счастьем горд, —
Смирится скоро! Справить свадьбу хочет он
Погибельную. Вырвет власть из рук и в пыль
С престола сбросит свадьба. Так исполнится
Заклятье Крона. Рухнув с первозданного
Престола, сына проклял он навек и век.
Как гибели избегнуть, из богов никто
Сказать не сможет Зевсу. Только я один.
Я знаю, где спасенье. Так пускай царит,
Гордясь громами горними! Пускай царит,
В руке стрелою потрясая огненной!
Нет, не помогут молнии. В прах рухнет он
Крушением постыдным и чудовищным.
Соперника на горе сам себе родит,
Бойца непобедимейшего, чудного!
Огонь найдет он гибельней, чем молния,
И грохот оглушительнее грома гроз.
Моря взнуздавший, землю потрясающий,
Трезубец Посейдона в щепы раздробит.
И содрогнется в страхе Зевс. И будет знать,
Что стать рабом не то, что быть властителем.

Старшая Океанида

Чего желаешь, Зевсу то пророчишь ты.

Прометей

То, говорю, что будет и чего хочу.

Старшая Океанида

Как верить? Иль осилит Зевса новый царь?

Прометей

И в цытках он застонет тяжелей, чем я.

Старшая Океанида

Кидать такие речи не страшишься ты?

Прометей

Чего бояться? Мне суждена ведь смерть.

Старшая Океанида

Пред неизбежным мудрые склоняются.

Прометей

Молись, смиряйся, льсти тому, кто властвует.
Меня же меньше, чем ничто, заботит Зевс.
Пусть действует, пусть правит кратковременно,
Как хочет. Будет он недолго царь богов.
Но вот я вижу скорохода Зевсова,
Послушного слугу тирана нового.
Приходит, верно, с новостями важными.

(Входит Гермес)

Гермес

С тобой, хитрец, насмешник сверхнасмешливый,
С тобой, богов предавший, осчастлививший
Людишек, говорю я. Вор огня, с тобой!
Отец велит все, что болтал о свадьбе здесь,
Владычеству его грозящей, — рассказать,
Без недомолвок, без загадок, начисто!
Все говори, что знаешь, Прометей! И путь
Не вынуждай вторичный совершить меня!
Не размягчишь упрямством сердце Зевсово!

Прометей

Хвастливы как, чванливы и напыщенны
Вот эти речи прихлебателя богов.
Царить вам внове, выскочкам, и верите,
Что век вам в доме золотом блаженствовать.
Я пережил, как два тирана пали в пыль,
Увижу, как и третий, ныне правящий,
Падет, паденьем скорым и постыднейшим.

Ты думаешь, перед богами новыми
Страшусь, гну шею? Тут всего и многого
Недостает. Меси же пыль дороги вновь,
Своею речью ты меня не убедил.

Гермес

Строптивостью такой и своеволием
Корабль свой ты загнал уже на камни бед.

Прометей

Мои страданья, слышишь, не сменяю я
На пресмыкательство твое. Не будет так!

Гермес

Что ж, пресмыкаться в кандалах на ребрах скал
Почетней, чем быть Зевса верным вестником?

Прометей

Обидой надо отомщать обидчикам.

Гермес

Мученьями своими упиваешься?

Прометей

О, упиваюсь! И хочу врагам моим
Такого опьяненья! И тебе, Гермес!

Гермес

В своей судьбе несчастной и меня винишь?

Прометей

Скажу открыто: ненавижу всех богов.
Мне за добро они воздали пытками.

Гермес

Бред! Ты болезнью поражен жестокою.

Прометей

Я болен, если ненависть к врагу — болезнь.

Гермес

Была б тебе удача, стал бы страшен ты!

Прометей

Ой-ой!

Гермес

Такому слову не обучен Зевс.

Прометей

Его всему, дряхлея, время выучит!

Гермес

Как видно, ты еще не нажил разума?

Прометей

Да! Говорю с тобой, богов прислужником.

Гермес

Отцу ответить, видно, не желаешь ты?

Прометей

А надо бы! За ласку отплатить ему!

Гермес

Глумишься надо мною, как над мальчиком?

Прометей

Да ты-то разве не глупее мальчика?
Ты, правда, веришь, что тебе я дам ответ?
Нет казни, знай, нет хитрости, чтоб Зевс меня
Принудил тайну роковую выболтать,
Пока цепями скован я постыдными.
Так пусть пылающую мечет молнию,
Гремит подземным громом, кружит неба свод
Метелью белокрылою, пусть рушит все, —
Меня согнуть не сможет! Не скажу ему,
Чьи руки вырвут у него владычество!

Гермес

Гляди, тебя спасет ли непокорливость!

Прометей

Все взвесил я, предвидел все и все решил!

Гермес

Решись, глупец, решись стать рассудительным.
Пусть пыток боль тебя научит разуму!

Прометей

Напрасно нудишь: бьет о берег вал глухой.
Пусть в мысли не взбредет тебе, что стану я
Из страха перед Зевсом робкой бабою
И плакать буду перед ненавистным мне,
И руки, словно женщина, заламывать, —
Пусть только цепи снимет! Не бывать тому!

Гермес

Я говорил довольно. Трачу зря слова.
Такого сердца не растрогать просьбами.
Ты, как жеребчик необъезжанный, узду
Кусая, вздыбился, вожжам противишься.
Бессильны ухищренья, даром мечешься!
Глупца и неразумца своеволие
Бессильнее, ничтожнее ничтожества.
Когда приказа моего не слушаешь,
Гляди, метель какая, треволнения
Каких мучений рухнут на тебя! Скалу
Кремнистую вот эту раздробит отец
Ударом грома и летучей молнией.
Твое схоронят тело руки черных скал.
И много долгих, долгих, долгих лет пройдет,
Пока на свет ты выйдешь. Станет Зевсова
Крылатая собака, весь в крови, орел
Лоскут огромный тела твоего клевать.
Незваный постоялец, каждодневный гость.
И печень рвать, обглоданную, черную!
И этим страшным пыткам ты не жди конца;
Пусть прежде добровольно бог какой-нибудь
Твоим заступит сменщиком, и в тусклый ад
Сойдет и в пропасть сумрачную Тартара.
А потому размысли! Не пустое здесь
Бахвальство, — твердый и суровый приговор.
Лгать не умеют Зевсовы бессмертные
Уста. Зевс держит слово. Так обдумай все!
Взвесь! Оглядись! Строптивость своевольную
Не предпочти разумной осторожности.

Старшая Океанида

По-нашему, разумна, своевременна
Гермеса речь. Строптивость он велит тебе
Оставить, осторожности тропой ступать.
Упорствовать в ошибке — стыд для мудрого.

Прометей

Все, что мне возвестил он, заранее все
И предвидел, и знал я. Врагу от врагов
Казнь и муку терпеть — в том постыдного нет.
Ну так пусть двулезвейные кудри огня
В грудь мне ринутся, в клочья пускай разорвут
Воздух — громы и дурь сумасшедших ветров.
Пусть тяжелую землю до самого дна,
До кремнистых корней потрясет ураган.

Пусть в кипеньи и в бешенстве хляби морей
Вперемешку сплетутся с дорогами звезд.
Пусть швырнут мое тело в бездонный провал
Чернокрылого тусклого Тартара, пусть
Заклубит меня круговерть медной судьбы, —
Умертвить меня все же не смогут!

Гермес

Вот послушайте бред, бесноватого речь.
Сумасшедшие мысли! Что надо еще,
Чтоб назвать одержимым, безумцем, глупцом
Болтуна и бахвала. Узду он порвал!
Вы же — много в вас жалости к болям его —
Уходите от этих погибельных мест,
Убегайте скорее! Не то потрясет,
Оглушит столбняком львиных грузных громов
Сокрушительное грохотанье!

Старшая Океанида

Говори мне другое. Советы давай
Мне иные. Послушаюсь. Слово сказал
Ты сейчас нестерпимое. Нет, никогда
Не подвигнешь на подлую низость меня.
Вместе с другом судьбу дотерплю до конца.
Ненавидеть училась предателей я.
    Язвы нет на земле
Для меня вероломства постыдней.

Гермес

Ну, так помните! Вовремя я остерег.
Когда ринется болей облава на вас,
Не браните судьбу и не смейте роптать,
Будто Зевс неожиданно в пропасти зла
Опрокинул вас. Губите сами себя!
Все вы знаете. Вас не ловили в силок,
Не застигли врасплох, вам сетей не плели.
Нет же! Сами в чудовищный невод беды
Вы запутались по неразумью.

(Гермес удаляется)

Прометей

Вот на деле уже, не в хвастливых словах
    Задрожала земля,
Загудели грома грохотаньем глухим.
Ослепительных, огненных молний, змеясь,
Извиваются искры. Столбами ветра

Крутят пыль придорожную. Вихри ревут
И сшибаются в скрежете, в свисте. Встает
Вихрь на вихрь! Друг на друга восстали ветра!
Хлябь морская и небо смешались в одно!
Эту бурю, ее опрокинул, ярясь,
Зевс на грудь мне, чтоб ужасом сердце разбить.
О святая, могучая матерь моя,
    О Эфир, над землей разливающий свет!
Поглядите, страдаю безвинно!

Гром. Молнии. Прометей *проваливается под землю.*

ФРАГМЕНТЫ НЕ СОХРАНИВШИХСЯ ТРАГЕДИЙ ЭСХИЛА

(перевод М. Л. Гаспарова)

1—4. ПЕРВАЯ ДИОНИСОВА ТЕТРАЛОГИЯ

[Ликург, царь фракийского племени эдонян, препятствует Дионису с его вакханками и сатирами пройти через Фракию в Азию (или из Азии). Но Дионис насылает на него безумие, и Ликург разрубает собственного сына Дрианта, думая, что рубит виноградные лозы. За этот грех страна его поражена бесплодием и боги требуют его смерти. По воле Диониса он разорван начетверо дикими конями на горе Пангее.]

1. ЭДОНЯНЕ

Хор драмы — свита Ликурга

1 (57). [Парод: описание шествия Диониса]

При них — святой обряд Котиттó...

У того в руках — пара гулких флейт,
Точеных в станке,
Из-под пальцев льющих певучий крик,
Скликающий люд к безумью.
Другой гремит звонкой медью в медь...

Взывает струнная песня,
И неведомо, где, невидимо, как
Вдруг грянет гул, словно бычий рев,
И бубном ответит подземный гуд,
Раскатясь пугающим громом.

2 (58). [Дионис подходит ко дворцу]

Дом полон бога, кров в святом безумии.

3 (60). [Ликург расспрашивает о Дионисе]

Кто он, Муз вещун безгласный, мощный и изнеженный?

4 (59). [Ему отвечают]

В лидийском он хитоне, и до пят его
Свисает лисья шкура...

5? (364). [То же]

И плащ на нем по образцу либурнскому.

6 (62). [Ликург недоумевает при виде Диониса]

Впрямь долгоногий! Плут, как все кузнечики?..

7 (61). [Ликург обращается к Дионису]

В каком ты виде, бабень, и откуда ты?

8? (365). [То же (?)]

А ты в плаще из нитей трижды спряденных.

2. БАССАРИДЫ

[Хор драмы — вакханки («бассариды» значит «в одежде из лисьих шкур», ср. отр. 4). Тема — растерзание Орфея. Роль Ликурга в этой драме остается неясной.]

9 (23). [Иносказательно о Дионисе-быке и Ликурге]

Никак бык вонзить рад в козла рог?
Один быстр, другой скор: близка цель!..

10? (341). [Из того же гимна в редком размере — «бакхиях»?]

Вещун Феб, вакхант-бог, чей лоб вкруг овил плющ...

11 (24). [Заброшенный Орфеем алтарь Диониса]

На жертвеннике прах и прутья старые.

12 (23а). [Знаменье?]

...над Пангеем сребрекованым
Ввыси сверкнул перун сосновым светочем...

3. ЮНОШИ

[Хор — товарищи Дрианта, умерщвляемого собственным отцом?]

13 (146).

В прохладных сенях ветра дуновение...

14 (146а).

Мало того: вдвое терпя казнь от богов бессмертных...

4. ЛИКУРГ
(сатировская драма)

[«...А вакханок и толпу сопровождающих сатиров он [Ликург] взял в плен», — пишет мифограф (Аполлодор, III, 5, 1). Их освобождение, по-видимому, и изображалось в драме.]

15 (124). [Ликург не приемлет Дионисова вина]

Он с той поры лишь пиво пил стоялое,
И тем был горд, себе вменяя в мужество.

16? (355). [Песнь хора]

Из песен и выкриков
Тебе дифирамб, о Вакх,
Товарищ радений!..

5—8. ВТОРАЯ ДИОНИСОВА ТЕТРАЛОГИЯ

5. СЕМЕЛА, ИЛИ ВОДОНОСИЦЫ

[Семела, беременная от Зевса Дионисом, по злоумышленной подсказке неузнанной Геры просит Зевса предстать перед ней в своем божеском облике и погибает от огня его молний.]

17 (168). [Хор фиванских нимф, готовых омыть будущую роженицу, молится за Семелу]

...будет милостив всяк из богов;
Да минет зависть
И худая молва. Семеле в удел
На все ее дни прямого пути
Мы молим и доброй доли.
А иное все...
Для Кадма, Семеле же...
Всемогущему...
Зевесу в брак...

[*К ним обращается Гера в образе жрицы, пришедшей из Аргоса*]

— Нимфы, чуждые лжи, богини, великие славой,
Жизнью дарящие дщери Инаха, которым служу я,
Всем людским делам соприсутствуя благостью кроткой,
Радости полным пирам и звонким свадебным песням,
И молодых невест ведущие к брачному ложу...
. . . .
Ибо безгрешный стыд — украшение лучшее девы,
И многоплодны в потомках дома, к которым нисходят
Нимфы в сладкой, как мед, благосклонности кроткого духа...

6а. ПЕНФЕЙ

[Фиванский царь Пенфей боролся с пришедшим в Фивы Дионисом, но тот завлек его на вакхическое радение, где Пенфей был растерзан собственной матерью, не узнавшей сына. На эту тему потом написал своих «Вакханок» Еврипид.]

18 (183).

Струею крови землю не обрызгивай.

6б. ВАКХАНКИ

[По-видимому, другое название той же драмы.]

19 (22).

Возмездие не медлит быстроногое
Тем, кто попрал пределы справедливости.

7. ШЕРСТЕЧЕСАЛЬЩИЦЫ

[Когда Дионис проходил через беотийский Орхомен, то три Миниады, дочери орхоменского царя, не пожелали принять участие в его оргиях, остались за домашней работой в своем тереме и за это были им наказаны: сошли с ума и потом превратились в летучих мышей. Хор драмы — по-видимому, их подруги или служительницы.]

20 (169). [Говорит Лисса, богиня безумия]

...От пят до темени
Пронзает тело судорога острая,
Язык колючий, жало скорпионово...

21 (171). [Вакхический праздник]

И сучья сосны полыхают огнем...

22 (170). [О подземных божествах?]

Те, на кого ни луч не глянет солнечный,
Ни звездный взор близницы Аполлоновой...

8. КОРМИЛИЦЫ ДИОНИСА
(сатировская драма?)

[Содержание неизвестно. «Кормилицами Диониса» были вакханки, а сатиры, составлявшие хор, выступали, видимо, в роли их мужей.]

23 (246в). [О Медее, омолаживающей старцев]

Та, что вкрошить умеет жизнь сверхсрочную.

9—11. ИЗ ТРАГЕДИЙ О ПРОМЕТЕЕ

9. ПРОМЕТЕЙ ПРИКОВАННЫЙ

[Трагедия сохранилась (см. выше). Кроме того, в цитате известен стих, отсутствующий в тексте.]

24 (188).

Нередко смертным прибыльно молчание.

10. ПРОМЕТЕЙ ОСВОБОЖДАЕМЫЙ

[Действие — через много лет после первого «Прометея», когда к герою, возвращенному вместе со скалой на землю приходят сперва освобожденные братья-титаны (и, по-видимому, остаются на орхестре, образуя хор); потом — мать Земля (она же Фемида), убеждающая его открыть богам ее тайну — Зевс не должен рождать сына от Фетиды, иначе этот сын будет сильнее его и ниспровергнет его; и, наконец, — Геракл, в знак благодарности богов убивающий орла, терзавшего Прометея.]

25 (190). [Титаны приходят к Прометею]
...мы пришли сюда
Твой узреть удел, Прометей,
Как страждешь ты в оковах твоих...
26 (192). [Они описывают свой путь с востока...]
...[оставили мы]
Черного моря святой поток
С порфировым дном
И медью молний блестящий залив
Океана, поильца всего, что есть,
Где всезрящий бог в эфиопской волне
Бессмертное тело и конский пот
Омывает струей
Разымчиво теплой влаги.
27 (191). [...и свой переход в Европу]
...Где льется Фасис, двойная грань
Азийской земли и Европы.
28 (193). [Прометей рассказывает титанам о своих мучениях. Этот отрывок сохранился в латинском переводе Цицерона («Тускуланские беседы», II, 10, 23—25), отсюда — латинские имена богов.]

Титанов племя, мне единокровное,
Вы, порожденье Неба, ныне видите,
Что цепью вкован я в скалу жестокую,
Как челн пловцом, страшимым бурной полночью.
Юпитер, сын Сатурна, пригвоздил меня,
Своею волей движа длань Вулканову,
Которая безжалостным умением
Мне вбила в ноги клинья. Горько страждущий,
Блюду я стан, где обитают Фурии,
И каждый третий день ко мне, пронзенному,
Слетает страшным лётом страж Юпитера
Вонзить кривые когти в свой урочный корм;
Насытясь и пресытясь жирной печенью,
Клекочет зычным кликом и, взлетая прочь,
Пернатый хвост в крови полощет льющейся.
Когда же вновь изглоданная вырастет,
Он к черной снеди жадно возвращается:
Так сам кормлю я стража скорбных мук моих,
Бескрайней болью жизнь мою томящего,
Затем, что, скован ковами Юпитера,
Не в силах я отгнать от груди хищника.
Так, сам себя лишенный, я приемлю казнь,
Лишь в смерти вожделея пресеченья мук, —
Но отстраняет смерть Юпитер мстительный,
И пагуба моя, копясь столетьями,
Все глубже болью в плоть мою вгрызается
И, знойным жаром солнца растопляема,

Роняет капли на хребты Кавказские.

29 (189а). [Благодеяния Прометея людям]

Ослиный род, и конский род, и бычий род
Дав в рабство им для облегченья тягостей...

30 (195). [Прометей указывает Гераклу путь к Гесперидам]

Ступай прямой дорогою, и вступишь ты
В края, где бури буйствуют Бореевы:
Там бойся вихря, громами гремящего,
Чтоб не вскружил, не взвил и не унес тебя...

31 (196). [Путь через скифов-габиев]

Придешь в народ, всех смертных справедливейший
И всех гостеприимнейший ко странникам —
К тем габиям, что ни сохой, ни заступом
Не взрезывают землю, щедродарную
Плодами, самосеяньем обильными.

32 (198). [Путь через скифов-гиппомолгов]

Кобылий сыр благозаконным пищею...

33 (199). [Путь через лигурийскую Галлию]

Предстанут неколеблемые полчища
Лигийцев, и каков ты ни воителен,
Не вступишь в брань, зане судьбой назначено
Стрелам твоим бессилеть здесь, каменьев же
Нет на земле песчаной и податливой.
Но в трудный час отец небесный сжалится,
И сгрудит тучу, и обрушит круглые
Каменья градом с неба, — их ударами
И расточишь ты полчища лигийские.

34 (200). [Геракл поражает Прометеева орла]

О, Аполлон Стрелец, направь стрелу мою!

35 (201). [Благодарность Прометея]

О, злейшего отца мне сын любезнейший!..

11. ПРОМЕТЕЙ-ОГНЕНОСЕЦ

[Содержание — учреждение праздника «Прометий» с факельным бегом из рощи Академа в Керамик.]

36 (208). [О пророчестве Прометея Зевсу?]

Молчащий в пору, говорящий вовремя.

11а. ПРОМЕТЕЙ-ОГНЕНОСЕЦ, ИЛИ ПРОМЕТЕЙ-ОГНЕВОЗЖИГАТЕЛЬ

(см. ниже, № 15)

37 (204в). [Хор сатиров (?) в честь Прометея]

...благосклонная
Призывает Харита к пляске:

Плащ сбрось, белый сбрось
Перед блеском неустанного пламени!
Какая из нимф услышит меня,
Та и бросится к очажному блеску!
Я знаю нимф: они, как мы,
Затеют пляс,
Прославляя даренья Прометея,
Отменный гимн благодетелю
Пропоют и воскликнут снова,
Как стал Прометей
Жизнедавцем и всещедрым дарителем.
Надежда моя — вершить этот пляс
И зимою в непогожую пору!
Я знаю нимф: они, как мы,
Затеют пляс,
Прославляя даренья Прометея!

12—15. СМЕШАННАЯ ТЕТРАЛОГИЯ 472 г.

12. ФИНЕЙ

[Финей, фракийский царь, был прорицателем и навлек на себя гнев богов за то, что слишком охотно раскрывал людям божественные замыслы. (Были и другие объяснения его вины.) За эту дерзость боги ослепили его и наслали на него крылатых чудовищ-гарпий, пожиравших и портивших его пищу. Прощение и избавление он получил, когда крылатые сыновья Борея Зет и Калаид, проплывавшие мимо с аргонавтами, прогнали гарпий в дальние края.]

38 (259а). [О гарпиях]

...хищники двулапые.

39 (258). [Гарпии налетают на Финея]

Обманчивую снедь свирепо клювы рвут
Из уст, едва успевших дрогнуть радостью.

40 (258а). [Страдания Финея]

И невдали голодные стенания.

41 (259). [О Бореадах]

Обуты в ткань под ладными сандалиями.

13. ПЕРСЫ

[Трагедия сохранилась (см. выше).]

14. ГЛАВК ПОТНИЙСКИЙ

[Этот Главк, сын Сизифа и отец Беллерофонта, владел упряжкой могучих кобылиц, которых он, чтобы укрепить их в беге, не допускал к случке (а может быть, даже кормил человеческим мясом), и этой дер-

зостью вызвал гнев Афродиты. На состязаниях кобылицы понесли, разбили его колесницу и погубили (а может быть, даже сожрали) хозяина.]

42 (36). [Хор напутствует Главка]

«Путь тебе добрый!» — изольем из наших уст.

43 (37). [Главк отвечает хору?]

Медлителей не терпит состязание.

44 (38). [Гибель Главка на состязаниях]

Конь на коня, повозка на повозку, труп
На труп взгромождены единой грудою.

45 (39). [Кони пожирают Главка]

Влекли его, вздымая, разъяренные,
Как с волком волк, в загривок лани вгрызшися.

46? (465). [Об особого рода сбруе]

Кто четырех коней имеет в упряжи,
В намордниках со свищущими щелями...

15. ПРОМЕТЕЙ-ОГНЕВОЗЖИГАТЕЛЬ
(сатировская драма)

[Прометей, похитив с неба огонь, в стволе нарфека приносит его хору сатиров. Ср. выше № 11а.]

47 (187а). [Прометей предостерегает сатира]

Поберегись, не приближайся к светочу
Устами: он смертельной дышит горечью!

48 (207). [Предостерегает другого]

Поплачешься, козел, о бороде своей!

49? (288). [Сатир признается (выражение, ставшее пословицей)]

Боюсь, как мотылек, сгореть по глупости.

50 (205). [Для обжегшегося сатира]

Бинты льняные и льняные пластыри!

51? (369). [В ответ на хитрость Прометея боги создают Пандору]

Се — женщина из глиняного семени!..

16—20. ДРАМЫ О БОГАХ

16. ЖРИЦЫ

[Предмет трагедии — учреждение эфесского культа Артемиды — Пчелы (которую Эсхил считал дочерью Деметры). Хор — жрицы этого культа.]

52 (87). [Учреждение таинств]

Смолкните! Пчелослужительский чин отверзает
чертог Артемидин!

53 (86). [Относящиеся к этому оракулы?]

Благопоспешны будьте! Зевс, отец богов,
Свои влагает Локсию вещания.

17. КАЛЛИСТО

[Каллисто — аркадская царевна, давшая обет девственности и ставшая спутницей Артемиды. Забеременев от Зевса, она в наказание была превращена в медведицу. Достаточных отрывков этой драмы не сохранилось.]

18. ЛУЧНИЦЫ

[Хор — нимфы, спутницы Артемиды. Предмет трагедии — наказание охотника Актеона, который был ею превращен в оленя и растерзан своими же псами. По наиболее распространенной (позднейшей) версии, вина его состояла в том, что он увидел нагую Артемиду во время купания. В V в. до н. э. его виной считали то, что он объявил себя охотником лучше самой Артемиды или что стал соперничать с Зевсом за любовь Семелы.]

54 (241). [Актеон-охотник]

Дня не было такого бездобычного,
Чтоб Актеон пришел с руками праздными...

55 (242). [Его привлекательность (?)]

У чистых дев, не знавших ложа брачного,
Стыдливость клонит долу взоры ясные...

56 (243). [То же]

Младые жены, мужа испытавшие,
Меня не минут взором пламенеющим:
Их нрав я знаю, словно конник конский нрав.

57 (244). [Гибель Актеона]

Псы растерзали своего властителя.

19. ГЕЛИАДЫ

[Хор — дочери Гелиоса, сестры Фаэтона, который дерзко пожелал проехать по небосводу в солнечной колеснице, не сдержал коней, едва не вызвал мирового пожара и, пораженный молнией Зевса, упал в западную реку Эридан (совр. По). Оплакивавшие его Гелиады были обращены в тополя, а слезы их — в янтарь.]

58 (69). [Гелиос описывает Фаэтону путь Солнца от заката к восходу]

Где закат ал, там отцу в дар
Дал Гефест-бог золотой челн
Пересечь хлябь круговых вод
И прогнать Ночь, чей святой мрак
Осенял твердь
С черноконной ее колесницы.

59 (70). [Гелиады предостерегают Фаэтона (?)]

Зевс — и эфир, Зевс — и земля, и небо — Зевс:
Все сущее и все превыше сущего.

60 (71). [Оплакивание]

На иной лад поведут плач
Эриданские девы и жены.

61 (72). Ручей обильный льется из источника.

20. ГЛАВК МОРСКОЙ
(сатировская драма?)

[Рыбак Главк из беотийского Анфедона случайно отведал травы, дающей бессмертие, и сделался морским божеством с рыбьим хвостом и зеленой бородой; он дает пророчества мореплавателям.]

62 (25е). [Рассказ пастуха о явлении Главка из моря]
...Но глаз мой верен, и надежно зрение.
Ни взор, ни ум мой не были туманимы,
Когда узрел я это чудо быстрое.
Из здешних мест я родом, здесь крестьянствую,
И здесь, напротив берега Халкидского,
Своих волов пасу на этих пастбищах
До самых круч безлесного Мессапия, —
И здесь я видел чудо. Миновали мы
Изгиб Евбеи, Зевса брег Кенейского,
Где холм могильный Лихаса несчастного, —
Вдруг словно четвернею море вспенилось...

63 (26). [Внешность Главка]
Тварь водяная, человековидная...

64 (27). [То же]
С щек, с подбородка борода косматая...

65 (28). [Главк рассказывает о своем превращении]
Вкусив травы нетленной, вечно жизненной...

66 (29). [То же]
Той вечно жизненной травы отведал я...

67 (31). [Главк описывает свои плавания]
Засим я миновал Афины Дийские...

68? (284). [...по Коринфскому заливу мимо Ахеи]
Святую Буру, Рипы, Диму, Эгион,
И Гелику близ града Керинейского,
И милый божествам Олен утесистый...

69 (25а). [...вплоть до самой Сицилии]
Омывши плоть купальной влагой чистою,
В Гимеру я вступил крутобережную...

70? (402). [...и крайнего города Италии]
Он и зовется «Регием» — «отломанным».

21—32. ДРАМЫ О СТАРШИХ ГЕРОЯХ

21. АФАМАНТ

[Когда, вопреки воле Геры, родился младенец Дионис, Зевс передал его для вскармливания орхоменской царице Ино, жене царя Афаманта. Узнав об этом, Гера наслала на них безумие. Афамант убил копьем сво-

его старшего сына Леарха, а Ино бросила в кипящий котел младшего сына Меликерта, с котлом в руках побежала прочь и близ Коринфа кинулась в море. Там она стала богиней Левкофеей, а сын ее — богом Палемоном.]

71 (1). [Ино губит сына]

Единого из рук ее приял котел,
Над очагом блюдомый на треножнике...

72 (2). [О том же котле]

...И бронзовыми извлекая крючьями...

22. ФЕОРЫ, ИЛИ ИСТМИЙСКИЕ СОСТЯЗАНИЯ
(сатировская драма)

[В честь Меликерта-Полемона, а также в честь морского Посейдона, брат Афаманта, коринфский царь Сизиф устроил в Коринфе общегреческие Истмийские состязания. Действие происходит перед храмом Посейдона. Сатиры, сбежав от Диониса, чтобы принять участие в состязаниях, подходят к храму, притворяясь священным посольством («феорией»), и приносят в дар свои изображения. Здесь их настигает Дионис.]

73 (78a, c). [Сатиры во главе с Силеном несут свои изображения. Им говорят]

...Взглянув на эти лики сверх-искусные;
И, что ни сделай, избежишь нечестия.
— Благодарим тебя за попечение.

Хор:

— Тише! тише! слушайте все!
. . . .
Смотри, как этот образ на меня похож:
Дедалов труд — недостает лишь голоса.
Посмотри!
Погляди!
Подступись, подступись!
На славу украшенье дому божьему —
Отменно выписанный лик!
Уж то-то мать моя перепугалась бы,
Столкнувшись с этаким лицом:
Решила бы, что это я,
И сразу в плач, и сразу в бег, —
Настолько мы похожи друг на друга!
А теперь — ко храму бога-землеколебателя,
И пусть каждый приколотит образ свой к его стене:
Пусть торчит немой глашатай для прохожих пугалом,
Чтобы, кто его увидит, в страхе бросился бежать.
Слава, слава Посейдону, нашему защитнику!

[*Появляется Дионис и вступает в пререкания
(с Силеном? с Сизифом?)*]

— Давно я вас искал, мои любезные, —
И то сказать, нигде вас видно не было,
Пока сама дорога не сказала мне,
Куда идти и где найти таких, как вы.
. . . .
И вдруг гляжу — ни дать, ни взять, борцов толпа,
С подвязанными фаллами, как хвостики:
Как видно, ты для Истмий изготовился
И не ленился в здешних упражнениях.
Попомнил бы ты старую пословицу
Да занялся бы не борьбой, а пляскою!
А ты здесь извороты ищешь новые
Да на мои же денежки истмийствуешь.
. . . .
Вот так-то ты блюдешь мне клятву данную?
Да провались ты лучше в преисподнюю!
. . . .
— Ты, как щитом покрывшись, рассыпаешь брань
И на меня обрушиваешь ненависть,
Как будто я уж не железоделатель,
Не муж среди мужей, а баба слабая!
А нынче мало для тебя и этого,
Ты новое измыслил хуже старого,
Хулишь меня и этих хороводников,
Которых я собрал сюда со всех концов
И средь которых ни старик, ни юноша
Не бросит хороводы наши парные.
— А ты венком истмийским украшаешься
Сосновым, и уж мой ни в грош не ставишь плющ?
Поберегись: прольешь ты слезы горькие,
И не от дыма, а от худа худшего.

Хор:

— Нет! нет! зря грозишь!
Не хочу бросить храм!
Здесь Истм, здесь мне дом
Дал бог Посейдон!
Другим сули свои подарки!

[*Сизиф* (?) *вытаскивает из храма что-то железное.*]

— Я знаю: вы охотники до новенького,
Так вот же вам такое развлечение,
Что прямо из-под топора и молота:
Изведайте-ка, хороша ль игрушечка?
— Не мне, не мне! пускай другие тешатся.
— Богами заклинаю, не отказывай!
— Но что оно мне? много ли в том радости?

— Оно как раз под стать твоим занятиям.
— Чего ж ты хочешь за такое плаванье?
— Участвовать с тобой в истмийских игрищах...

74 (79). [О пляске, в которой пляшущие держат ладонь над глазами]
Все эти пляски старые совиные...

23. СИЗИФ-БЕГЛЕЦ
(сатировская драма)

[Коринфский царь, хитрый Сизиф, выдал богу-реке Асопу, что Зевс похитил его дочь. Зевс за это велел низвергнуть его в преисподнюю. Богу Смерти это не удалось, пришлось вмешаться самому Аресу. Умирая, Сизиф тайно завещал жене, чтобы она не приносила над ним надгробных жертв. Когда боги забеспокоились, он попросил отпустить его на землю, чтобы навести порядок. Сбежав таким образом, он жил на земле до поздней старости.]

75 (227). [Сизиф выходит из-под земли]
— Это что за мышь-полевка, видом столь огромная?

76 (225). [Сизиф хочет вымыть ноги после великого бегства]
Омыть стопы я должен богоносные.
Где бронзовый мой таз с ногами львиными?

77 (226). [Ему отвечают (?)]
Склони, хозяин, взоры, и увидишь сам.

78 (230). [Ему удивляются]
Но у тебя ни в теле сил, ни с кровью жил...

79 (229). [Он объясняет (?)]
У мертвецов нет в мышцах прежней влажности...

80 (228). [Он рассказывает о своем побеге из Аида]
Теперь прощай, Загрей и всеприемлющий
Отец Загреев!..

24. СИЗИФ-КАМНЕКАТ
(сатировская драма?)

[По возвращении в Аид Сизифу за все его хитрости была назначена знаменитая кара: бесконечное вкатывание камня на вершину горы. Не исключено, что эта драма тождественна с предыдущею.]

81 (233). [Сравнение с Сизифом?]
Этнейский жук, в трудах могучий силою...

25. ПЕРРЕБИЯНКИ

[Хор — из женщин фессалийской области Перребии. Фессалийский царь Иксион женился на дочери царя Эионея, обещав ему за дочь богатый выкуп. Когда Эионей потребовал выкупа, Иксион пригласил его в гости, столкнул в прикрытую яму с разожженным внутри огнем, и тот погиб. Это было первое на земле гостеубийство: никто не хотел очистить Иксиона, и это сделал сам Зевс.]

82 (184). [Эионей требует выкупа]
Но где твой дар добычный, мне обещанный?
Где чаши золотые и серебряные?..
83 (185). [Как пьют перребы, подданные Эионея]
...из посеребренных
Рогов, по краю золотом окованных.
84 (186). [Эионей погублен Иксионом]
Погиб он жалкой смертью, обездоленный.
85? (327). [Наказание]
Пока сам Зевс не смоет скверну с рук твоих,
Обрызгав их свиною кровью жертвенной.

26. ИКСИОН

[За очищение Иксион ответил Зевсу жестокой неблагодарностью: воспылал страстью к его жене Гере. Зевс создал облик Геры из тучи, и Иксион возлег с нею (от этого родилось племя кентавров). Убедившись в подозрении, Зевс низверг Иксиона в преисподнюю, где он был распят на катящемся огненном колесе.]

86 (90). [Сентенция]
Бывает смерть славнее, чем дурная жизнь.
87 (91). [Больший грех (страсть к Гере) затмевает меньший (убийство тестя)]
На короткой флейте мало щелей —
Заглушит ее длинная флейта.

27. НИОБА

[Дочь Тантала и жена фиванского царя Амфиона Ниоба возгордилась перед богами тем, что у нее шесть сыновей и шесть дочерей (впоследствии назывались и другие цифры), а у Лето от Зевса только двое: Аполлон и Артемида. За это Аполлон и Артемида из серебряных луков перебили всех ее детей (у Эсхила — и мужа). Драма изображала Ниобу в горе о детях: к героине подходили сперва хор, потом еще кто-то, потом отец ее Тантал, но сама она почти до самого конца сохраняла молчание.]

88 (154a). [Пролог: рассказ (няньки?) о горе Ниобы]
...О чем скорбеть ей, если не о Тантале,
Чья сила родила ее и выдала
В замужество, где челн не встретил пристани?
На дом ее все беды встали бурею,
И вот — исход, вам явленный воочию.
Уж третий день над этою гробницею
Она, живая, страждет о скончавшихся,
Свою красу оплакивая горькую:
Что человек в несчастьи? Тень бессильная!
Уже могучий Тантал держит путь сюда,

Желая воротить ее в фригийский край.
На чем воздвигнул Амфион сей божий гнев,
Ни корня и ни ветки не оставивший
В его роду? Внемлите благомысленно!
Сам бог родит вину в душе у смертного,
Когда восхочет ниспровергнуть дом его,
Но смертный да не будет речью дерзостен
И да лелеет благо богоданное.
Вотще надменно мыслят преуспевшие,
Что полнота их счастья не расплещется.
Так и она, вознесшись во красе своей...

89 (157а). [Из пролога же]
Зачем ты здесь воссела над могилою,
Пришед под покрывалом?

90 (160). [О наказании Амфиона]
...чертоги Амфионовы
Испепелит орлами огненосными.

91 (158). [К Ниобе является Тантал]
В двенадцать дней не обойти земель моих
В краях, где Адрастея Берекинтская
Престол воздвигла, и поля Идейские
Мычаньем и блеяньем оглашаются...

92 (159). [Поучения Тантала]
Удел мой, с небесами поравнявшийся,
Пал ныне в прах, и так вещает разуму:
«Познай пределы, человеку данные».

93 (161). [То же]
Из всех богов лишь Смерть к дарам бесчувственна:
Ее ни возлияньями, ни жертвами
Не умолить, ни алтарем, ни песнями, —
Пред ней одной бессильно Убеждение.

94 (162). [Ниоба отвечает Танталу]
От божьего родившиеся семени
Сородичи Зевеса, над Идейскою
Вершиной в небо алтари вознесшие,
Они, в чьих жилах не иссякла кровь богов...

95 (155). [Об амазонке?]
Далекий Истр таких питает девственниц
И чистый Фасис...

28. АТАЛАНТА

[Аталантой звали аркадскую охотницу-девственницу, любимицу Артемиды. Она поклялась выйти лишь за того, кто сумеет победить ее в беге; жених победил ее лишь тем, что стал бросать ей под ноги золотые яблоки, подарок Афродиты, и тем отвлек ее внимание. Потом, уже поженившись, они однажды после охоты соединились в лесном святилище

Зевса (или Кибелы) и за это были превращены в льва и львицу. Возможно также, что трагедия была посвящена охоте на калидонского вепря, в которой участвовала Аталанта; из-за нее поссорился с родичами Мелеагр и погиб. Фрагментов не сохранилось.]

29. СТРОИТЕЛИ БРАЧНОГО ТЕРЕМА

[Сюжет неизвестен; может быть, драма тождественна с «Египтянами» и изображала подготовку к свадьбе Данаид (ниже, № 34). Единственный сохранившийся фрагмент ничего не прибавляет к содержанию заглавия.]

96 (78). [Обращение к плотникам]

Украсьте-ка стропила потолочные
Лесбийскою резьбой из треугольников!..

30. КРИТЯНКИ

[Маленький Главк, сын критского царя Миноса, утонул в бочке с медом, и его не могли найти. Оракул сказал: кто найдет сравнение для последнего чудесного существа на Крите, тот найдет и Главка. В стаде Миноса родился теленок, утром белый, в полдень красный, вечером черный. Из всех созванных мудрецов и гадателей ответ нашел Полиид и потом, действительно, не только нашел, но и оживил Главка.]

97 (116). [Полиид сравнивает теленка с терновником]

На нем в одну и ту же пору ягоды
И белые, и черные, и красные.

31. ПРЕДВОДЯЩИЕ

[Отрывков этой драмы не сохранилось, не вполне понятен даже смысл заглавия: речь идет об участниках какого-то шествия, но какого?]

32. ОРИФИЯ

[За Орифию, дочь афинского царя Эрехфея, сватался северный ветер Борей, но Эрехфей ему отказал; тогда Борей похитил Орифию силою, и она родила ему Зета и Калаида.]

98 (281д). [Отвергнутый Борей грозит Эрехфею]

...И пусть в печах погасят пламя пылкое:
Не то, едва увижу приочажный дым,
Тотчас совью венец я бурноогненный,
И вспыхнет кровля, и испепелится дом, —
Еще не запевал я полным голосом!..

99 (281с). [То же]

...в две щеки подув,
Взволную море...

33—36. ТЕТРАЛОГИЯ О ДАНАИДАХ

33. ПРОСИТЕЛЬНИЦЫ

[Трагедия сохранилась (см. выше).]

34. ЕГИПТЯНЕ

[Наиболее вероятно, что действие происходило в Аргосе и содержало описание кровавой свадьбы Египтиадов и Данаид (ср. выше, № 29): когда аргивяне потерпели поражение в войне с египтянами, Данай вынужден был согласиться на брак дочерей с Египтиадами, но раздал девушкам кинжалы, чтобы они на брачном ложе зарезали своих мужей. Достоверных отрывков не сохранилось; приводимый отнесен к этой драме лишь предположительно.]

100? (373). [Стих этот стал пословицей]
Египтяне всегда ловки на хитрости.

35. ДАНАИДЫ

[Только одна из Данаид — Гиперместра — ослушалась приказа отца и пощадила своего мужа Линкея (см. «Прикованный Прометей», ст. 865 и примеч.). В центре трагедии был суд над Гиперместрой, и в ее защиту говорила речь сама Афродита.]

101 (43). [Дружка собирается будить новобрачных песнями (?)]
Когда же солнца ясный засияет свет,
Я вместе с хором дев и хором юношей
Уставной песней разбужу блаженствующих.

102 (44). [Речь Афродиты]
Святое небо движимо любовию
С землею слиться, а земля — приять его;
Дождь, с неба страстно бьющий в землю ждущую,
Плодотворит, и на земле рождаются
И люди, и скоты, и все Деметрины
Плоды, и в брачном ливне древеса цветут.
Таков сей брак, и я — тому причиною.

36. АМИМОНА
(сатировская драма)

[Амимона, младшая из Данаид, пошла искать воду в сухом Аргосском краю, на нее напал лесной сатир, но сатира прогнал Посейдон и сам стал ее любовником. В память этого он трезубцем выбил из скалы трехструйный пресный источник, получивший имя Амимоны.]

103 (13). [Говорит Посейдон]
Твоя судьба — женой мне быть, мне — мужем быть.

104 (14).
А я — твой нард и мирру благовонную!

37—39. ИЗ ТЕТРАЛОГИИ О ПЕРСЕЕ

37. ФОРКИДЫ

[На краю земли жили три чудовищные Горгоны с змеиными волосами и убивающими взглядами, две бессмертные и одна (Медуза) смертная. Путь к ним сторожили три их сестры Форкиды (Греи), у которых был один глаз и один зуб на троих, и они передавали их по очереди друг другу. Персей, отправляясь для убиения Медузы, подстерег минуту, когда Форкиды передавали глаз и зуб от одной к другой, вырвал их и бросил в Тритонидское озеро. Это позволило ему подкрасться к Горгонам незамеченным.]

105 (261). [Персей входит к Форкидам]

Вломился он в пещеру, как лесной кабан.

38. ПОЛИДЕКТ

[Даная, аргосская царевна, родила Персея от Зевса; отец ее не поверил этому и пустил мать с младенцем по морю в ларе-ковчеге. Его принесло к острову Серифу, где правил царь Полидект. Он захотел взять Данаю в жены, юного Персея послал на смертельный подвиг — убиение Горгоны, и стал готовить свадебный пир. Но вернувшийся с победою Персей обратил всех застольников в камень, показав им голову мертвой Горгоны. Возможно, этот последний эпизод и составлял содержание драмы. Ни одного отрывка не сохранилось.]

39. ТЯНУЩИЕ НЕВОД
(сатировская драма)

[Хор сатиров во главе с Силеном помогает рыбаку Диктису, брату царя Полидекта, вытащить из моря невод; в неводе оказывается ларь-ковчег с Данаей и младенцем Персеем. В Силене разгорается сладострастие.]

106 (46a). [Разговор двух рыбаков]

— Ты видишь?
— Я вижу...
— На что смотреть?
— Там нет ли в море...
— Ни признака: все море, как сплошная гладь.
— А посмотри: вон щель между утесами!
— И впрямь, там видно...
— Но что это такое? Что за чудище
Морское? Кит, акула, водяной дракон?
О Зевс Морской, о Посейдон владычащий,
Какой нам дар из моря...
— Ну, что, какая там находка в неводе?
Вся в водорослях...

Живое что-то? Или в этом ларчике
Морской Старик нам жалует сокровище?
Да как тяжел! Тяну, а он не сдвинется.
Придется кликнуть клич по всем помощникам.
Иу! Эй, мужики, эй, виноградари,
Эй, волопасы, козопасы, пахари,
Народ приморский, жители прибрежные...

107 (47а). [Даная с Персеем вышла из ларца]

Силен:

— ...всех богов зову в свидетели,
И объявляю каждому в услышанье:
Здесь никакая гибель не страшна тебе!
Уразумей и согласись — и стану я
Заступником твоим и покровителем.
Смотри: твое дитя уже кивает мне,
Как старой няньке, и лепечет ласково.
Пускай же это будет так и далее!

Даная:

— О боги родовые, боги Аргоса,
О Зевс, от долгих мук меня избавивший,
Ужели надо мною вы не сжалитесь
И предадите мерзким этим чудищам,
Чтоб я страдала хуже всякой пленницы!
Куда бежать? Последним ли спасенпем
На горло вскину петлю заплетенную,
Чтоб снова ни отец родной, ни зверь чужой
Меня не ввергли в море? О, как страшно мне!
О Зевс, пошли мне вспоможенье в бедствиях!
Моей беды не ты ли был причинником,
А я одна сполна вине расплатчица!
Будь благ! Я все сказала; ты услышал все.

Силен:

— Видишь: дитя смотрит, смеясь:
Крошку смешит лысый мой лоб...
. . . .
Так уж я рад видеть тебя!
Диктис, злодей, вздумал тайком
Взять у меня этакий клад!
Ко мне, ко мне, мой миленький!
Чмок-чмок!
Ну же, не плачь! Будь веселей!
Сейчас пойдем с тобой к моим ребятам!
У меня руки добрые,
Я тебе на потеху дам
Оленят с коршунятами

И смешных дикобразиков;
Будешь третий в постели спать
При отце и при матери,
Принесет тебе батюшка
Для забавы игрушки;
А подкормишься, вырастешь —
Мне гоняться за ланями
Нелегко уже станет
На моих на копытах, —
Сам помчишься охотиться,
Сам добудешь для матери
Все, что должен питомец.

Хор:

— Вперед, вперед! Поспешим, друзья:
Нынче пора свадьбу справлять —
Время приспело — без дальних слов
Вижу: невеста давно горит
Жаждой вкусить нашей любви.
Оно и не диво: немало дней
Она носилась одна в челне
По воле волн,
А теперь при ней
Весь наш цвет красоты мужской:
То-то ей радость! А вот жених
При жарком свете брачных огней...

40—43. ДРАМЫ О ГЕРАКЛЕ

40. АЛКМЕНА

[Алкменой звали мать Геракла; зная ее добродетель, Зевс явился к ней в облике ее законного мужа Амфитриона. Как это (или иное) событие изображалось в драме, неизвестно: отрывков, кроме одного случайного слова, не уцелело. В каталоге драм Эсхила это название отсутствует.]

41. ГЕРАКЛИДЫ

[Все сколько-нибудь значительные отрывки этой трагедии говорят о Геракле, его подвигах и гибели; какую роль здесь играли сиротеющие потомки Геракла, неясно. Возможно, что основа сюжета была близка к позднейшим «Гераклидам» Еврипида (заступничество Афин за Гераклидов перед преследующим их Еврисфеем), но сохранились лишь отступления с рассказами о Геракле.]

108 (74). [О победе Геракла над Герионом]

...оттоле
С дальнего края земли пригнал он быков пряморогих,

Злых поразив пастухов и трехтелого их господина —
Три копья в трех правых руках,
Три щита в трех левых руках,
Три колеблются гребня над шеломами:
Шел он, могуч, как Арес...

109 (75). [Геракл о Нессовом отравленном плаще?]
Беды страшней, чем эта, мне не выдержать.

110 (75а). [Попытки смягчить страдания Геракла?]
Облит водой, но больше делать нечего.

111 (73в). [Сожжение Геракла]
Для смертного костра пространство виделось
На высях Эты, в порослях терновников;
Сыны, от разных матерей рожденные,
Взнесли его, сложив стволы горючие,
Распухшего от яда, с кожей лопнувшей...

42. ЛЕВ
(сатировская драма)

[Можно предполагать, что изображалась победа Геракла над немейским (или над киферонским) львом. Сохранился единственный стих, метафорически именующий льва.]

112 (123).
Змий этих мест, гроза для мирных путников.

43. ВЕСТНИКИ
(сатировская драма)

[Содержание неизвестно. Может быть, речь идет о раннем подвиге Геракла: в его отсутствие орхоменский царь Эргин наложил на Фивы тяжелую дань; Геракл, возвращаясь в Фивы, встретил «вестников» (посланцев) Эргина, уносивших эту дань, вознегодовал, отрубил им носы, уши и руки, привязал каждому к шее и в таком виде отправил к Эргину; последовала война, Геракл победил и обложил Орхомен двойною данью. В таком случае упоминаемая шкура на Геракле — еще не знаменитого Немейского, а ранее убитого Киферонского льва.]

113 (109). [О Геракле]
А плащ на нем из львиной шкуры выделан.

44—47. ТЕТРАЛОГИЯ ОБ АРГОНАВТАХ (?)

44. АРГО, ИЛИ ГРЕБЦЫ

[Можно лишь предполагать, что изображалось самое начало истории аргонавтов. Хор — сами герои перед отправлением в море.]

114 (20). [О вещем куске додонского Зевсова дуба, вделанном Афиной в корму корабля]

Где в Арго этот говорящий брус святой?

45. ЛЕМНИЯНЕ, ИЛИ ЛЕМНИЯНКИ

[Достаточных отрывков не сохранилось. На острове Лемносе мужья отказались от жен и взяли себе фракийских наложниц; за это все женщины (кроме одной) перебили всех мужчин на острове и правили сами. Аргонавты, высадившись на Лемносе, совершили над ними очищение и справили временные браки, чтобы остров не остался без населения.]

46. ГИПСИПИЛА

[Достаточных отрывков не сохранилось. Гипсипилою звали царицу лемносских женщин, вступившую в брак с самим Ясоном, вождем аргонавтов. Действие происходило, по-видимому, на Лемносе. Впоследствии лемниянки, узнав, что Гипсипила когда-то не убила своего первого мужа-царя, а лишь отправила в море на челне, продали ее в рабство в Грецию, где ее судьба скрестилась с судьбой похода Семерых против Фив; об этом написал потом трагедию Еврипид.]

47. КАБИРЫ

[Так назывались боги, чтившиеся на соседнем с Лемносом острове Самофракия; считалось, что это — древнейший в Греции культ, сопровождавшийся тайными обрядами. Чтобы принять посвящение в эти обряды, аргонавты посетили и Самофракию: кабиры считались помощниками против кораблекрушений. Все отрывки относятся к пьяному пиру; отсюда предположение, что это могла быть сатировская драма.]

115 (96). [Кабиры собираются поить аргонавтов допьяна]

Ни чаши вина, ни кружки воды
Не оставьте дома без дела!

116 (97). [Аргонавты, того гляди, выпьют все вино]

Для уксусу ни капли не останется.

117 (95). [Ясон об этой выпивке?]

В пути мне это не худое знаменье.

48—51. ПЕРВАЯ ФИВАНСКАЯ ТЕТРАЛОГИЯ («ЭДИПОДИЯ»), 467 г.

48. ЛАИЙ

[По-видимому, изображался отъезд фиванского царя Лаия в свою последнюю дорогу и затем рассказ вестника о гибели его на распутьи от руки незнакомого встречного. Сохранившийся отрывок мог принадлежать как этой, так и следующей драме.]

118? (387а). [Рассказ вестника]

...проезжею дорогою
Достигли мы трехпутья, у которого
Три колеи встречаются потнийские...

49. ЭДИП

[Вероятно, трагедия совпадала по содержанию с позднейшим «Царем Эдипом» Софокла, повествуя об истории узнания Эдипова греха, самоослеплении Эдипа и самоубийстве Иокасты. Достаточных отрывков не сохранилось.]

50. СЕМЕРО ПРОТИВ ФИВ

[Трагедия сохранилась (см. выше).]

51. СФИНКС
(сатировская драма)

[По-видимому, хор сатиров изображал пленников чудовищной Сфинкс (по-гречески — женского рода!), освобождаемых, когда пришелец Эдип разгадывал загадку Сфинкс, и она бросалась в пропасть.]

119 (236). [Говорят сатиры]

Птица-Сфинкс, госпожа наших безрадостных дней...

120 (235). [Эдип разгадал загадку]

Венок пришельцу! ибо это лучшая
Из всех цепей, по слову Прометееву.

52—56. ДРУГИЕ ДРАМЫ ФИВАНСКОГО ЦИКЛА

52. НЕМЕЯ

[Достаточных отрывков не сохранилось. В Немее, по пути к Фивам, семеро вождей с войсками встретили няньку с царским ребенком и попросили указать им источник, чтобы напиться. Это была Гипсипила (см. выше, № 46), проданная в рабство в Грецию. Пока она показывала путь к источнику и рассказывала свою историю, младенца ужалила змея, и он умер. Чтобы спасти Гипсипилу от царской расправы, Семеро учредили в этом месте общегреческие Немейские игры в память о царевиче.]

53. АРГИВЯНЕ, ИЛИ АРГИВЯНКИ

[Если трагедия называлась «Аргивянки», то хором ее были аргосские женщины, которым приносят весть о поражении похода Семерых, а потом доставляют и тела мужей для оплакивания; может быть, изображалось самоубийство Эвадны, вдовы Капанея, над его погребальным костром.]

121 (16). [О битве под Фивами]
Все стрелы, копья, дроты опетленные...
122 (17). [Плач Эвадны над мужем]
Останки мне Капанеевы
Достались, выжжены молнией...

54. ЭЛЕВСИНЯНЕ

[Фиванцы не хотели отдавать врагам для погребения тела их вождей; Адраст, единственный спасшийся из Семерых, должен был обратиться за поддержкой к Фесею в Аттику, — и тот, встретив Адраста в священном городе Элевсине, из благочестия обещал ему заступничество и, действительно, (по Эсхиловой версии — переговорами, по другой — военным выступлением) добился выдачи павших.]

123 (54а). [Говорит Фесей]
Не терпит дело: тлеет тело мертвое.

55. КЕРКИОН
(сатировская драма)

[Связана не с фиванским циклом в целом, а только с «Элевсинянами»: Керкион был древним царем Элевсина, заставлявшим всех, кто шел через Элевсин в Афины, биться с ним кулачным боем. Его осилил и убил молодой Фесей.]

124 (102). [Керкион перед кулачным боем]
Вплотную на ушах его наушники.

56. ЭПИГОНЫ

[Драма о втором победоносном походе аргивян (сыновей Семерых) против Фив. Какой эпизод стоял в центре драмы, установить невозможно.]

125 (55). [Порядок торжественных возлияний]
Будь первый ковш — Зевесу в браке с Герою,
Второй — героям, хмель, с водою смешанный,
А третий — вновь для Зевса-Всеспасителя.

57—65. ДРАМЫ ТРОЯНСКОГО ЦИКЛА

57. МИСИЙЦЫ

[Телеф, царь Мисии, был сыном Геракла. Когда ахейские войска отправились через море воевать с Троей, они сбились с пути и высадились в Телефовом царстве. Произошло сражение, Телеф был тяжело ранен; ахейцы, поняв свою ошибку, не продолжали похода и вернулись в Грецию.]

126 (143). [Пролог: Телеф над мисийской рекой Каиком]
О ты, Каик, и вы, потоки Мисии!..
127 (144). [Появление нового лица]
Привет тебе, о первый жрец Каикских струй,
Моленьем охраняющий правителей!
128 (144а). [На землю Телефа нападают ахейцы]
...я видел сам:
Был тверд их шаг в гуще копий.

58. ТЕЛЕФ

[Мучась раной, Телеф обратился в Дельфы и получил оракул: «ранивший исцелит». Переодетый, он пришел в Аргос и просил помощи у Агамемнона; тот отказывался, но когда Телеф (по совету Клитемнестры) схватил младенца Ореста и пригрозил, что за отказ убьет его, то уступил. Ахилл, ранивший Телефа, присыпал его рану ржавчиной своего копья, и наступило исцеление. Впоследствии трагедией на эту тему прославился Еврипид.]

129 (238). [Раненый Телеф взывает к Агамемнону]
Атрид владыка, преклони
Ко мне слух, о славнейший в ахейцах!
130 (239). [Сентенция]
...в Аидов дом для всех одна тропа.

59. ИФИГЕНИЯ

[Заручившись помощью исцеленного Телефа, ахейское войско вновь собирается в Авлиде, чтобы плыть на Трою. Но Артемида, гневаясь на Агамемнона (чем мотивировался этот гнев у Эсхила, неясно), удерживает отплытие противными ветрами и требует для искупления принести ей в жертву дочь Агамемнона Ифигению. Агамемнон уступает, Ифигению привозят в Авлиду якобы для брака с Ахиллом и кладут на алтарь (см. парод «Агамемнона»). Был ли у Эсхила в этой трагедии мотив чудесного спасения Ифигении, неизвестно.]

131 (94). [Об элевсинских таинствах]
О них не должно разглашать меж женами.

60. КИКН

[Это заглавие в каталоге эсхиловских драм не сохранилось. Но в «Лягушках» Аристофана, 963, Еврипид хвастается, что, в отличие от Эсхила, он не выводил в трагедиях «ни Кикнов, ни Мемнонов». О победе Ахилла над Мемноном, последнем его подвиге в Троянской войне, Эсхил написал две трагедии (ниже, № 64—65) — предполагается, что была трагедия и о победе над Кикном, первом его подвиге в Троянской войне. Кикн, сын Посейдона, наделенный волшебной неуязвимостью, был царем ост-

ровка перед Троей; Ахиллу было предсказано, что если он убьет Тенеда, сына Кикна, то впоследствии погибнет и сам. Однако Ахилл отважился убить и Тенеда и потом самого Кикна, ударом щита повалив его наземь и задушив.]

61. ПАЛАМЕД

Паламед, сын Навплия Эвбейского, был мудрейшим из греческих вождей под Троей и этим вызывал зависть других вождей. Особенно его ненавидел Одиссей за то, что Паламед разоблачил его притворное безумие, под прикрытием которого он хотел уклониться от Троянского похода (см. «Агамемнон», ст. 841 и примеч.). В палатку Паламеда подкинули золото, объявили, что это — троянский подкуп, обвинили его в измене и казнили. Навплий, явившийся просить за сына, не имел успеха; за это он потом погубил греческий флот на его обратном пути, ложными сигнальными огнями направив корабли на скалы.]

132? (470). [Паламед перед судом перечисляет свои заслуги]

Всем эллинам, всем эллинским союзникам,
Дотоле жившим, как скоты животные,
Я ввел порядок в жизнь; всего же ранее
Я изобрел число, основу мудрости.

133 (182). [То же]

Я разделил по сотням и по тысячам
Войска, я всем назначил продовольствие,
Срок завтраку, и полднику, и ужину...

134 (181). [Навплий обвиняет Одиссея (?) в гибели сына]

За что, скажи, ты сына моего сгубил?

62. КАРИЙЦЫ, ИЛИ ЕВРОПА

[Царевна Европа, похищенная Зевсовым быком, родила Зевсу на Крите Миноса, Радаманфа и Сарпедона. Последний из них дожил до Троянской войны (позднейшие мифографы разными способами пытались справиться с этой хронологической неувязкой) и выступил со своими подданными, малоазийскими карийцами (или ликийцами) на стороне троянцев. Под Троей он был убит Патроклом (Илиада, XVI, 419—505), тело его перенесено чудесным образом в Карию, и здесь его оплакивают мать и народ.]

135 (99). [Европа предчувствует смерть Сарпедона]

...А сочный луг стал для быка пристанищем.
Так Зевс меня отторг от старика-отца,
Не покидая сам своей обители, —
Немногих слов довольно, чтобы все сказать:
Для бога я из девы стала женщиной,
Сопрягшись с ним, детей моих родителем.
Трикраты я терпела муки женские:
Посеявший посев не упрекнет меня,

Что божья нива не взрастила семени.
Был первый отпрыск самым мощным отпрыском —
Я родила Миноса, вслед которому
Был Радаманф, обретший жизнь бессмертную;
Но жизнь его — вдали от взоров матери,
А что вдали — то не на радость любящим.
И третий сын, о ком мой дух мятежится,
Мой Сарпедон, — днесь пред копьем Аресовым,
Зане гласит молва, что цвет всех эллинов,
Всех превосходнейший красой и силою,
Пришел под Трою на погибель городу:
И я страшусь, что в битвенном неистовстве
Мой сын содеет зло и тем претерпит зло.
На острие судьбы мой дух колеблется:
Утес грозит лишить мой челн последнего. . .

136 (100). [То же]

. . .Аресу любо тешиться,
Срезая лучший цвет людского воинства.

63. МЕМНОН

[Мемнон, сын богини Зари, темнокожий эфиопский царь, был последним союзником троянцев, явившимся к ним уже после гибели Гектора. В бою он убивает молодого Антилоха, заслонившего собой своего отца, старого Нестора.]

137? (300). [Об Эфиопии]

Я знаю и хвалю то племя славное
Из эфиопских мест, где семиустый Нил
Питает волны вихревыми ливнями
Оттоле, где от Солнца огнеокого
В нагорьях тает снег; и вся цветущая
Земля Египта, этой орошенная
Святой волной, дарит плоды Деметрины.

138 (127). [Мемнон в бою]

Он близится и хлад вселяет в душу нам,
Как ветр Борей в несведущего кормчего.

139 (128).

Нетронутая медь, покров щита [его]. . .

64. ВЗВЕШИВАНИЕ ДУШ

[Мстя за смерть Антилоха, в единоборство с Мемноном вступает сам Ахилл. Две богини, Фетида, мать Ахилла, и Заря, мать Мемнона, припадают к Зевсу с просьбами спасти, каждая, ее сына. Зевс испытывает волю судьбы: кладет жребии героев на чаши весов, и весы обрекают на гибель Мемнона. В единоборстве Ахилл убивает Мемнона. Достоверных отрывков не сохранилось; предполагаемый —]

140? (329). [О Заре, матери эфиопа Мемнона]
Ужели здесь предстанет эфиопянка?

65. ФИЛОКТЕТ

[Филоктет, младший друг Геракла, получил от него в предсмертный дар его лук со смертельными стрелами. Вместе со всеми он плыл под Трою, но при одной из высадок по пути его ужалила змея, рана стала издавать непереносимый запах, и его с луком оставили на острове Лемносе. Потом, уже после гибели Ахилла, ахейцы получили пророчество, что без Филоктета им не взять Трои, и отправили за ним Одиссея. Одиссей утолил его озлобленность вымышленным рассказом о поражениях и бедствиях греков под Троей, воспользовался этим (каким образом — ближе неизвестно), чтобы получить в руки чудесный лук, а потом уговорил Филоктета и самого приехать под Трою. После Эсхила историю Филоктета обработал Еврипид (трагедия поставлена в 431 г. до н. э. не дошла до нас), а еще позже (409) Софокл, чья трагедия «Филоктет» полностью сохранилась.

141 (249). [Пролог: Филоктет вспоминает свою фессалийскую родину]
Поток Сперхей, виющийся по пастбищам...

142 (252). [Филоктет рассказывает хору лемниян о своем несчастье]
Змий, вгрызшись в плоть, бесследен не остался в ней,
Но яд вселил, стопу мою терзающий.

143 (253). [То же]
Снедает вечно язва плоть ноги моей.

144 (255). [Приступ боли]
О смерть, не отступись, приди, целебная,
Единый лекарь там, где нет лечения, —
Кто мертв, того не тронет никакая боль.

145? (353). [О том же]
Неправы люди, думая, что смерть страшна:
Она — от всех недугов исцеление.

146? (352). [Утешение]
Смелей! где боль остра, там боль недлительна.

147 (251). [Филоктет засыпает (?)]
Повесив лук на черный сук густой сосны.

148 (250). [Сентенция, ставшая пословицей]
С недобрым ветром ждать нельзя и плыть нельзя.

66—68. ИЗ ТЕТРАЛОГИИ ОБ АХИЛЛЕ

66. МИРМИДОНЯНЕ

[Так назывался народ, которым правил Ахилл; воины его войска составляли хор. Действие соответствовало центральному эпизоду «Илиады»: Ахилл, оскорбленный Агамемноном, уклоняется от войны, троянцы уже

теснят греков и подступают с огнем к их кораблям, но только гибель Патрокла, отпущенного Ахиллом на помощь грекам, заставляет Ахилла примириться с Агамемноном и выйти мстить за друга.]

149? (451к). [Пролог: мольба о примирении Ахилла с Агамемноном]
К владыке Зевсу первая мольба моя
О том, чтоб это солнце восходящее
Во благо обратило наши бедствия,
И чтоб ахейских ратей предводители,
Собравшись здесь к отмщенью Менелаеву
За дерзкое Парисово хищение,
Сменили распрю кротким примирением.
150 (131). [Парод: мирмидоняне обращаются к Ахиллу]
Воззри, воззри, блистатель Ахилл,
Как под копьями страждет данайский строй,
А ты, в своем заточась шатре,
Предаешь друзей!..
151 (132в). [Старый дядька Феникс обращается к Ахиллу. Ответ]
— О старец Феникс, дух во мне взлелеявший,
Я много слышу злых и неразумных слов,
Но им не отвечаю, а безмолвствую,
Тебе же я отвечу...
152 (132с). [Ахилл по-прежнему отказывается от боя]
Они меня хотят побить каменьями?
Но не к добру для эллинов под Троею
Пелид, под грудой погребенный каменной!
Не шевельнув оружьем, илионяне
Возьмут победу, вам же путь единственный —
[К погибели], где больше ни трудов, ни мук.
Я ль, убоявшись вас, возьму копье рукой,
Дрожащей гневом на худого пастыря?
Или во мне одном — вся рать ахейская,
Что без меня война переворотится,
Как мне о том твердят мои товарищи?
Я не боюсь такое слово вымолвить:
Кто скажет, что других дружин водители
Меня знатнее или благороднее?
Давно ли Кикн один оборотил вас вспять,
Сотрясши страхом и гоня погонею,
Из юношеских рук грозя оружием?
153 (132). [Стасим: мирмидоняне обращаются к Ахиллу]
Ахилл фтиотийский, увы! в терзающем битвенном громе
Ужели не склонишься в помощь усталым?..
154 (134). [Вестник сообщает, что огонь уже грозит кораблю с гербом Протесилая]
Уже стекает краска хитрой росписи,
Где рыжий конь петушью вскинул голову.

155 (138). [Антилох приносит весть о смерти Патрокла]
О Антилох, меня, а не его оплачь,
Живого, а не мертвого: все кончено!
156 (139). [Сравнение: Ахилл винит себя]
В ливийской басне есть повествование:
Орел, пронзен стрелой, из лука пущенной,
Сказал, ее увидя оперение:
«Нет, не чужими, а своими перьями
Я поражен...»
157 (135). [Ахилл над внесенным телом Патрокла]
Неблагодарный! Ты за всю любовь мою
Не пожалел святыни тела чистого!
158 (136). [То же]
И тела твоего пречистой близостью...
159 (137). [То же]
Люблю тебя: и мертвый ты не мерзок мне.

67. НЕРЕИДЫ

[Хор — морские богини, сестры Фетиды, вышедшие вместе с нею из моря на плач Ахилла. По-видимому, изображалось примирение Ахилла с Агамемноном, описывались новые доспехи Ахилла, выкованные Гефестом, и, может быть, вестник рассказывал о победе Ахилла над Гектором — отмщении за Патрокла.]

160 (150). [Парод: появление нереид]
Мы покинули моря широкую гладь,
Где плещет дельфин...
161 (153). [Погребение Патрокла]
Чистейшим льном усопшего окутайте...
162 (152).
...устремив
Древко с острием двузубым.

68. ФРИГИЙЦЫ, ИЛИ ВЫКУП ТЕЛА ГЕКТОРА

[Хор — спутники царя Приама, ночью, по наставлению Гермеса, явившегося к Ахиллу с выкупом за тело Гектора: знаменитая сцена развязки, описанная в XXII книге «Илиады».]

163 (266). [Пролог: обращение к Ахиллу (?)]
Коли желаешь мертвым сделать доброе
Иль сделать злое — в этом нет им разницы:
Они чужды и радости и горести.
Но голос Немесиды громче нашего,
И Правда мстит, блюдя обиду сгинувших.
164 (263). [Приам с выкупом приближается к шатру]
[Подходит не как царь он,] а как плаватель,
Товаром нагруженный из заморских стран.

165 (264). [Приам о Гекторе]
Нежнее, чем смоковничная ягода.
166 (267). [Приам об Андромахе]
Дочь Андремона, князя Лирнессийского,
Откуда Гектор взял ее супругою...

69—71. ИЗ ТЕТРАЛОГИИ ОБ АЯКСЕ

69. СУД ОБ ОРУЖИИ

[После того как Ахилл был убит стрелой Аполлона из лука Париса и тело его было вынесено из боя Аяксом под защитой Одиссея, между этими героями возник спор за право на доспехи Ахилла, выкованные Гефестом. Судьями в этой трагедии, по-видимому, выступал хор Нереид, а одним из действующих лиц была Фетида. Решение было вынесено в пользу Одиссея («снести ношу легче, чем отбиться от врага»).]

167 (174). [О Фетиде, матери Ахилла]
Пятидесяти Нереид владычица.
168? (350). [Говорит Фетида об Аполлоне]
Моим он чадам предрекал благой удел
И безнедужный век, и долголетие,
И мне сулил благословенье вышнее,
Преисполняя грудь восторгом радостным.
Я верила, что Фебовы уста не лгут,
Что истинно вещательное знание, —
А он, сам певший песнь, сам пировавший пир,
Сам рекший речь, сам и предстал убийцею
Для сына моего.
169 (175). [Аякс утверждает, будто Одиссей — не сын Лаэрта]
Но Антиклея уступила Си́зифу,
А не она ли мать, тебя родившая?
170 (176). [Сравниваются две речи]
Прямая правда говорит бесхитростно.
171 (177). [Аякс осужден]
Как жить, коль жизнь несет одни страдания?
172 (177а).
И теплый сон парит в его дыхании.

70. ФРАКИЯНКИ

[Аякс, оскорбленный решением суда, впал в безумие и ночью перерезал стадо скота при греческом лагере, полагая, будто он убивает осудивших его вождей. Придя в себя, он, чтобы смыть это бесчестие, ушел из лагеря и бросился на меч (см. трагедию Софокла «Аякс»). (Сказочный мотив: тело его было неуязвимо оттого, что в младенчестве его завернул Геракл в свою львиную шкуру; лишь по божественной подсказке он нашел для меча уязвимое место: судя по вазовому рисунку — подмышку).

Хор — фракийские пленницы при шатре Аякса; о гибели героя рассказывал вестник.]

173а (110). [Говорит Аякс перед самоубийством]

Поистине для мужа благородного
Нет угрызенья злее, чем бесчестие.
Так и со мною, так из глубей бедствия
Вздымается позор, томит, крушит меня,
Язвимого стрекалами безумия.

173 (83). [Тщетные попытки убить себя]

Но выгибался меч, как лук натянутый,
И не давалось тело острию клинка,
Пока богиня не явилась некая
Открыть пятно, удару уязвимое.

71. САЛАМИНЯНКИ

[Отец Аякса Теламон был царем острова Саламина; на войну он послал двух сыновей, Аякса и Тевкра, а вернулся только Тевкр. Узнав о гибели Аякса, Теламон вознегодовал (несправедливо) на Тевкра за то, что он не спас брата, проклял Тевкра, и тот ушел в изгнание (где потом основал на далеком Кипре город Саламин). Хор — саламинские женщины, встречающие возвращающихся с войны саламинян.]

174? (451q). [Песнь хора об Аяксе]

...источусь в слезах...
...не поднять отрады...
Он, вождь земли, пучиной обтекаемой,
Погиб, града страж,
Оружием обнадеженный
От ратных блюдущих пастырей:
Они склонились к слову Одиссееву,
Презрев правый суд...
. . . .
И дух его, тьмой окутанный,
На меч, подставленный хитростью,
Как Теламонов сын погиб от рук своих,
Из всех лучший муж...

175 (216). [Пелена для Аяксова тела?]

О, будь та пелена, как небо [звездное]!..

72—75. ТЕТРАЛОГИЯ ОБ ОДИССЕЕ

72. ВЫЗЫВАТЕЛИ ДУШ

[Когда Одиссей возвращался долгим путем из-под Трои, он во время пребывания на острове Кирки совершил плавание ко входу в Аид, вызвал жертвою души умерших и получил от тени вещего Тиресия туман-

ное предсказание о своей будущей судьбе («Одиссея», XI, 100—137); впоследствии оно было истолковано как «смерть из моря», т. е. от копья, острием которого был рыбий шип. Упоминаемый Эсхилом «приозерный народ» — прислужники, живущие у озера при входе в подземное царство. Они и составляли хор трагедии.]

176 (273). [Парод — хор о себе]

Мы, приозерный народ, чтим Эрмия, нашего предка...

177 (273а). [Хор к Одиссею]

...Теперь, о гость, у прибрежных трав
Над страшным озером твердо встань
И, в горло жертве вонзивши нож,
Излей ее кровь в бездонный мрак
Густых камышей,
Да будет питье для бездушных.

Засим, воззвав к предвечной Земле
И Гермесу, вождю усопших теней,
Молись, да взошлет преисподний Зевс
Ночных жильцов блуждающий сонм
От устий, где льется стигийский ток,
В котором никто
Не смеет омыть ладони.

178 (275). [Вещание Тиресия о рыбьем шипе]

В выси небесной цапля пролетевшая
Уронит сгусток снеди переваренной,
В котором шип насельника зыбей морских
Тебе сгноит чело, волос лишенное.

179 (274).

Остатки кораблей, снастей, оружия...

73. ПЕНЕЛОПА

[Трагедия изображала возвращение Одиссея и расправу с женихами. Сохранился единственный стих, подсказанный «Одиссеей», XIX, 173—203.]

180 (187). [Одиссей выдает себя за критянина]

Критянин я, и род мой славен древностью.

74. СОБИРАТЕЛИ КОСТЕЙ

[Хор — родственники убитых женихов, являющиеся к Одиссею с требованием выдачи убитых для сожжения и погребения («Одиссея», XXIV, 415—419).]

181 (179). [Одиссей перечисляет обиды ему от женихов]

...И Евримах тогда меня не меньшею
Обидою обидел нечестивою:
Всегда, как в цель, в мою он метил голову,

Когда, отставив локоть, как в игре в коттаб,
Плескал в меня вино рукою юною.

182 (180). [То же]

Другой потешник ловко запустил в меня
Урыльником, неблаговонно пахнувшим,
Уметил прямо в темя мне без промаха,
Горшок разбился, черепки рассыпались,
И ароматы разнеслись не сладкие.

75. КИРКА

(сатировская драма)

[Изображалось пребывание Одиссея на острове волшебницы Кирки («Одиссея», X), умевшей превращать людей в зверей. Хор сатиров — видимо, как обычно, ее пленники. Единственный сохранившийся стих относится, по-видимому, к устройству праздничного пира; по аналогии к нему присоединены три отрывка из неназванной драмы.]

183 (113а).

Сев этот скудный пожелтел, поджаренный...

184? (311).

Зарезал поросенка я от той свиньи,
Которая весь дом перевернула мне,
Разбрасывая рылом, что ни попадя...

185? (310).

Конечно, белый, и конечно, сваренный.
Вари свиненка, да не обожгись огнем.

186? (309).

Откормленного этак поросеночка
На сковородку положить шипящую —
И что найдешь для человека лакомей?

76—79. «ОРЕСТЕЯ», 458 г.

76. АГАМЕМНОН 77. ХОЭФОРЫ 78. ЭВМЕНИДЫ

[Трагедии сохранились (см. выше).]

79. ПРОТЕЙ

(сатировская драма)

[Брат Агамемнона Менелай в возвратных странствиях был занесен в Египет; здесь ему с товарищами пришлось, натянувши на себя тюленьи шкуры, изловить морского бога-вещуна Протея, расспросить его о своем пути и узнать о судьбе Агамемнона; в память о брате Менелай насыпал на египетском берегу пустой могильный холм («Одиссея, IV, 351—586).]

187 (210). [Сравнение?]

Изголодавшись, горлица несчастная
Разбилась грудью надвое о веялку...

188 (211). [Голод на египетском берегу?]
...и отведав сока рыбного...

189? (363). [То же?]
Грызть семена граната сладко-горького...

190? (330). [То же?]
Степную серну, льва добычу свежую...

СИЦИЛИЙСКАЯ ТРАГЕДИЯ

80. ЭТНЕЯНКИ

[Около 470 г. Эсхил ездил в Сицилию к Гиерону Сиракузскому и поставил у него на праздниках своих «Персов» и нарочно сочиненную драму «Этнеянки» (или «Этна») на сицилийскую тему — в честь города Этны, незадолго до того основанного Гиероном близ одноименной горы. Этною звали сицилийскую нимфу, с которой соединился Зевс; из страха перед Герой она взмолилась, чтобы ее поглотила земля, и это исполнилось. Но когда пришел срок родов, земля раскрылась и из нее вышли близнецы-боги Паликѝ, почитавшиеся близ Этны. Предположительно к этой драме отнесены папирусные отрывки о Правде, покровительнице добродетельно живущих городов, и о Мире.]

191 (6). [Весть о рождении Паликóв]
— Какое ж имя нарекут им смертные?
— Зевс повелит их звать: святые Палики.
— По праву ли такое наречение?
— Да, ибо дважды изойдут из тьмы на свет.

192? (281а). [Диалог богини Правды и корифея. О Зевсе]
— Воссел он на престоле отчем Кроновом,
Отца осилив правдою; и я — при нем.
Отец — зачинщик, сын — воздатель праведный.
С тех самых пор в чести я у Крониона,
Затем, что с ним была я при отмщении.
Во славе разделяю я престол его;
Меня он шлет к тому, к кому он милостив;
И к вам я нисхожу благою вестницей.
Уверьтесь сами, что не лжива речь моя!
— Каким тебя назвать достойным именем?
— Я — Правда, высочайше всеми чтимая.
— Какое благо зиждешь ты меж смертными?
— Вознаграждаю праведных за праведность.
— Вот лучший из уставов человеческих!
— И неразумных делаю разумными.
— Веленьем силы или убеждения?
— Черчу дела их на скрижалях Зевсовых.
— Когда же те скрижали им раскроются?
— Когда наступит день, судьбу решающий.

— Достойно ли народ тебя приветствует?
— С немалой пользой для самих приветивших.
. . . .
— Никто тебя не минет ликованием,
Ни муж, ни город, ни народ в кругу земном,
Такой удел прияв из рук самих богов.
— Примолвлю и пример для тех, кто зряч умом.
Зевес и Гера в брачном сочетании
Родили бога дерзкого и буйного,
Безудержного, никого не чтущего,
Разящего безжалостными стрелами
И копьями с терзающими крючьями...

[Дальше — разрушенный текст с этимологией имени «Арес»].

193? (451n). [О Мире]

...К добру, а не к злодейству препоясавшись,
Для всех живущих Мир благотворителен,
И я пред ним склоняюсь с восхвалением.
Он осеняет град, в тиши труждавшийся,
Он умножает красоту в домах его
На зависть всем соседам соревнующим,
Не рассевает зла и не растит его,
Взыскует плуга, а не труб воинственных...

ОТРЫВКИ ИЗ НЕИЗВЕСТНЫХ ДРАМ

194 (451h). [Песнь женского хора]

...Воззри, Зевс, Зевс-Гостеприимец,
Как рушится чертог гостеприимственный —
Есть ли в богах
Милость к человеческой праведности?
Рука рвет, рвет нещадно волосы, —
Разит чело, слух не слышит пения,
Жалобный стон
Горестную участь оплакивает...

195 (383).

Свершительница Гера, Зевса Брачница...

196 (382). [Обращение к Дионису]

Отец Феойний, пастырь над Менадами...

197 (384). [Обращение к Гермесу («Вызыватели душ»?)]

Правящий играми Эрмий, рожденный Зевсом и Майей...

198 (402a). [Об Афродите]

Своим уделом Кипр и Пафос взявшая.

199 (388).

Царица Геката, в чьей власти — вход
Подземных черных чертогов...

200 (342).

Святая нимфа, бурных гор владычица...

201 (312). [О Плеядах]
Семь дочерей, Атлантом порожденные,
Отца жалея под небесной ношею,
В ночной выси, подобные видениям,
Бескрылыми явились голубицами.
202 (313). [Полубожественное племя на Крите]
...И вьющиеся кудри, словно девичьи, —
По ним и называют их куретами.
203 (296). [«Нереиды»? «Фригийцы»?]
Вся оцепенела Троя, видя участь Гектора.
204 (361). [«Гераклиды»?]
Из сгорбленного старца, болью гнутого,
Он стал...
205 (387). [«Элевсиняне»? «Бассариды»?]
Дрожу от страсти таинства творимого.
206 (379).
Вкруг алтаря и вкруг огня алтарного
Встав многолюдным сонмом, вознесите ввысь
Слова молитв...
207 (354). [Очищение кровью жертвенного животного]
[Чтоб высосать] и выплюнуть, очистив рот.
208 (339а).
...Когда же все
Кимвалы грянут медью...
209 (314).
...искусник ли
Бряцалом бьет по лире черепаховой...
210 (386).
Сияньем света, факельною силою.
211 (357).
Младое пламя до высоких плотничьих
Взвилось трудов...
212 (319).
Или безумье, насланное вышними...
213 (359). [«Пенфей»?]
Ты дал(а) мне жизнь и ты же умышляешь смерть?
214 (356).
Схватив эвбейский меч, искусно кованый.
215 (318).
Скажи все это, вестник, слово за слово.
216 (332).
Гони, тесни, не отставай, преследуя...
217 (289).
Кричишь, хотя и смотришь только издали?
218 (299).
И я такие песни тоже слыхивал.

219 (366).

Купальщики на это не из маленьких,
А из больших купален ловко выскочив...

220 (322).

Пуская в ход торгашеские хитрости.

221 (375).

И не хитра ведь хитрость, а не выскользнешь.

222 (303).

...Этого соседа мне
Ни в мире, ни в сражении не надобно!

223 (305).

Умеет родич родичу завидовать.

224 (358). [«Саламинянки»?]

Кто стар, тот плох читать по буквам изблизи.

225 (393). [«Кабиры»?]

Душа видна в хмелю, как облик в зеркале.

226 (397).

Пред тем, как слово молвить, прикуси губу.

227 (316).

Мои уста печатью запечатаны.

228 (307).

Куют на наковальне, а она молчит,
Как пойманный тунец: ни стона жалобы.

229 (391).

Кто всех мудрей, и тот ведь ошибается.

230 (390).

Мудр знающий не многое, но нужное.

231 (396).

И старику не грех учиться мудрости.

232 (400).

Бывает старость справедливей юности.

233 (389).

Удача — всем, а разум — лишь разумному.

234 (392).

Удачливый глупец — большое бедствие.

235 (398).

Злой человек, когда ему везет, — беда!

236 (395).

Бог в помощь тем, кто сам себе помощником.

237 (315).

...К тому, кто трудится,
Придет от бога слава — дочь труда его.

238 (317).

Кто счастлив, пусть сидит себе в своем дому,
(И кто несчастен, пусть не покидает дом.)

239 (385). [«Филоктет»? «Гераклиды»?]

Стенанья — облегчение страданиям.

240 (399). [«Ниоба»?]
Лишь на день мы заглядываем в будущее;
Надежды наши зыбки, как от дыма тень.

241 (362).
Кто бьется в битвах, грудью принимая меч,
Тот не умрет, пока не грянет смертный час;
И кто у очага сидит под кровлею,
Не минет доли, роком предназначенной.

242 (301). [«Данаиды»? «Филоктет»?]
Обманов ради правды не осудит бог.

243 (302). [То же?]
И ложь в чести у бога, коли вовремя.

244 (394).
Не клятва людям — люди клятве скрепою.

245 (381). [«Этнеянки»? «Элевсиняне»?]
Где Сила с Правдой впряжены в одно ярмо, —
Какая пара может быть выносливей?

246 (404). [«Саламинянки»?]
Эгина на пути у ветра южного...

247 (372). [«Лучницы»? «Главк Потнийский»?]
...Кипели пеною
Их челюсти от снеди человеческой.

248 (282). [О стервятниках]
Даря добычу жирную голодным псам воздушным...

249 (291).
...соловьиным стенает стенаньем.

250 (337).
Бескрылый, голый, из скорлупки только что...

251 (298). [«Бассариды»?]
Взревел, как бык, почуяв нож под глоткою.

252 (308). [Из сатировской драмы?]
Косится левым глазом, как тунец в сети.

ИЗ ЭЛЕГИИ ИЛИ ЭПИГРАММЫ

Их тирренийский род, зелья варящий народ.

[Эпитафия фессалийским воинам]

Черная здесь одолела Судьбина бойцов-копьеборцев:
Пастбищ родимых оплот, в битве они полегли.
Осса могильной землей героев тела одевает:
Мертвым достался навек славы бессмертной удел.

[Эпитафия самому себе]

Эвфорионова сына, Эсхила Афинского кости
Кроет собою земля Гелы, богатой зерном;
Мужество помнят его Марафонская роща и племя
Длинноволосых мидян, в битве узнавших его.

Вячеслав Иванов

ЭЛЛИНСКАЯ РЕЛИГИЯ СТРАДАЮЩЕГО БОГА

ФРАГМЕНТЫ ВЕРСТКИ КНИГИ 1917 г., ПОГИБШЕЙ ПРИ ПОЖАРЕ В ДОМЕ САБАШНИКОВЫХ В МОСКВЕ

I

Что разуметь под греческою религией страдающего бога? И означался ли облик бога страдающего и умирающего среди сонма тех прекрасных богов, которых мы привыкли воображать бессмертными и избыточно-блаженными в золотом облаке счастливого эллинского язычества?

Представление о существах сверхчеловеческих, претерпевающих муки и смерть, — часто встречаемое представление в мифологии древних. Более того: оно — душа трагического мифа; а миф греческий, издавна тяготевший к трагическому[1], стал таковым почти всецело, почти во всем своем составе, под влиянием Дионисовой религии и Дионисова искусства — трагедии. Ужас смерти и искаженная личина страдания — трагическая маска — были приняты греками в идеальный мир их красоты, были возведены ими в перл создания, прощены, очищены творчеством; они обусловили собой их высшее в религиозном и художественном творчестве.

«Полубоги», «богоравные» смертные, «герои» — не одни являются в религиозно-поэтическом созерцании древних жертвами рока. Страждут демоны и боги, как Кронос или Уран, как многострадальная Матерь-Деметра, как сам светлый Аполлон, влекущий цепи плена и подневольной службы. Умирают Титаны и нимфы, Адонис и Кора, Кронос и сам Кронид, по некоторым местным и темным преданиям, смысл которых самим древним оставался сомнительным и загадочным[2]. В эпоху христианских апологетов и умирающего язычества, мистика местных храмовых преданий, в устах путеводителей по святым местам, установила как факт священной легенды существование гробниц богов, предполагавшихся умершими. Не только гроб Зевса показывался на Крите и гроб Диониса в Дельфах, — культ этих святынь восходит к более или менее глубокой древности, — но также гроб Ареса во Фракии, Афродиты на Кипре, Гермеса в Ливийском Гермополисе, Асклепия в Эпидавре. Мы слышим, далее, о гробах Кроноса, Плутона, Посейдона, Гелиоса и Диониса, о гробе Селены в Фивах. «Меламп, — говорит Диодор, — занес из Египта очищения, приписываемые Дионису, и предание о богоборстве Титанов, и всю вообще священную легенду о страстях богов». Замечательно в этом сви-

детельотве не известие о мифическом Меламне [3] (он, по совокупности мифологических данных, — только ипостась самого Диониса) и не упоминание о гиератическом Египте, представлявшемся уже Геродоту таинственною колыбелью дионисийского служения: любопытно указание на существование свода мифов о «страстях богов» и их выведение из дионисийской идеи.

Первых христианских писателей удивляло и соблазняло это обилие преданий о страданиях, бегствах, безумиях, смертях божеств; они пользовались этими кажущимися аномалиями религиозного сознания, чтобы сделать очевидным заблуждение язычества. Впрочем, в этом случае они опирались на издавна сказавшуюся рознь духа греческого и римского; их точка зрения была искони намечена глухим протестом италийского религиозного чувства против этой — правда, существенной — стороны эллинской религии, все остальные формы которой были последовательно принимаемы и усвояемы италийской расой, как нечто родное и издревле общее. Рассудочные и устойчивые в вихре аффекта римляне не умели приобщиться греческим экстазом. Римляне, в чьих глазах божество было только неподвижным, в себе неизменным понятием, одаренным логически присущею ему действенною силою, — чей антропоморфизм никогда не шел, в истинно народном представлении, дальше олицетворения отвлеченной идеи, — не могли принять бога с обликом страдающего человека. Оргиазм был им глубоко неприязнен, и борьба против вакханалий в Риме начала II века до Р. X. объясняется, конечно, прежде всего реакцией национального характера против эллинского влияния, хотя и одержавшего уже все победы [4].

Вот что говорит Дионисий Галикарнасский, писатель Августовой эпохи, олатинившийся грек, поклонник Рима, поборник его порядков и его духа, в замечательном противопоставлении греческого и римского культа: «У римлян нет речи об Уране, оскопляемом своими сыновьями, или о Кроносе, уничтожающем свое потомство. (Это, заметим, уже почти язык позднейших христианских полемистов). Нет речи о Зевсе, упраздняющем власть Кроноса и заключающем его в темницу Тартара, его — своего отца. Нет речи о битвах и ранах богов, об их узах и рабской службе у людей. Нет у них печальных торжеств, справляемых в траурных одеждах, с плачем и рыданиями женщин, в память богов гибнущих, каковы у эллинов поминки по похищенной Персефоне и празднования страстей Дионисовых и другие им подобные. У римлян, даже в наше время растления нравов, не увидишь боговдохновенных исступлений, экстаза корибантов и скопище вакхических, и мистических очищений, и всенощных служений, совершаемых мужчинами совместно с женщинами. (Вспомним, что и на христиан римляне взводили то же обвинение.) Нет вообще ничего подобного этим чудовищным обычаям; но все, что до богов прилежит, совершается и толкуется с тем благочинием, какого не встретишь ни у эллинов, ни у варваров».

Уже из приведенного угадывается, что именно культ Диониса был корнем греческого оргиазма, который, в многозначительном сближении, выставляется внутренне связанным со стра́стными обрядами как их

исключительная особенность и естественное выражение их религиозной идеи. В самом деле, богом «страстей» и «печальных празднеств» является по преимуществу Дионис. Но это представление не было ли позднейшей и второстепенной чертой в древнем облике бога упоений и избытка, плясок и масок, вдохновенных восторгов и чувственного самозабвения? Не был ли страждущий, гибнущий, воскресающий Дионис богом отдельных сект, как секта орфическая, отдельных мистических культов, или же отдельных местностей, как Фригия и прилегающие земли Малой Азии, или отдельных народностей, как загадочная народность фракийская, научившая эллинов (как доселе подозревают исследователи) своей варварской вере, заразившая их своим мрачным неистовством, преображенным светлою силой эллинского гения в жизнерадостный, жизнью упоенный, жизнь благословляющий и славящий вакхизм [5]? Не была ли идея страдания в вакхической религии явлением сравнительно поздней поры и уже симптомом упадка? Или таковы были греки с своего исторического детства [6]? Или изначала они не только славили жизнь? Или они боготворили страдание? Или в своем первобытном синтезе жизни они уже находили страдание? Можно ли говорить о религии страдающего бога как о факте общегреческом и изначально греческом? Можно ли говорить о религии Диониса как о религии страдающего бога? Можно ли говорить, в дальнейшей связи, о трагедии как об искусстве страдающего бога, о художественном завершении религиозной идеи божественного страдания?

Не все исследователи согласны ответить на эти вопросы утвердительно. Так, один из знаменитейших современных эллинистов, Виламовиц-Меллендорфф [7], говорит, по поводу трагедии, которую отказывается выводить из дионисийских состояний духа и из культа бога страдающего, — что именно страдания, прежде всего, вовсе нет в первоначальной религии Диониса («Leiden zunächst giebt es nicht». Herakles I, 1, Aufl., S. 59). А потому и трагедия внутренне чужда этой религии: только на почве Аттики она случайно развилась в связи с обычаями дионисийских празднеств. Новые ученые, видящие начало трагедии в подражательном воспроизведении страданий Дионисовых, судят так под впечатлением аналогии христианских мистерий, изображавших рождество и страсти Христовы. Они — по Виламовицу — никак не могут привыкнуть к мысли, что возможна религия без священной истории и священной книги. Дальнейшее изложение должно оправдать наше прямо противоположное этому приговору мнение. Но уже здесь позволительно заметить, что впечатление аналогии между языческим и христианским священным действом — не непременно должно быть обманчивым; быть может, оно напоминает о действительном родстве явлений, о скрытой связи некоторого исторического преемства. И не обманывается ли сам Виламовиц перенесением на древность особенностей исторического христианства, когда говорит о необходимости священной истории для концепции и культа бога страдающего? Задача этих очерков — показать, что миф о страдающем боге, хотя и восходит до глубокой древности, однако моложе общего представления о боге страдающем, а самый этот образ — моложе отвлеченной идеи священного и освящающего страдания, так что

бог древнее своей истории, а жертва древнее бога; но и в жертве, и в боге, и в мифе о боге одно сохранилось нетронутым и изначальным: обоготворение страдания и смерти жертвенной, — религиозный зародыш позднейшей трагедии, восходящей своими начатками до темных времен обрядового человекоубиения и человекопожирания. Задача этих очерков — выяснить, поскольку Дионис был изначально и преимущественно богом страдания, богом «страстей» (πάθη), как означает это божественное мученичество греческий язык, — выражением, из Дионисова предания перешедшим в предание христианское [8].

«Пассии» Диониса — вместе исходная и отличительная черта его культа, жизненный нерв его религии, — в той же степени, как «пассии» христианского Бога — душа христианства. Дионисийство — религия страстная среди греческих взаимно совмещающихся и переплетающихся религий, и притом — религия победоносная, подчинившая себе остальные, воспреобладавшая в греческом религиозном сознании, наложившая глубокую печать на все явления греческого гения, религия Греции по преимуществу, синтез и последнее слово греческой культуры, темный и сложный феномен вселенского значения, огромная загадка и задача, одинаково важная для уразумения нашего прошлого (ибо греческое прошлое — наше общее прошлое) и открывающихся перед нами новых и неведомых путей духа.

И здесь мы опять касаемся основного недоумения. Как? Греки и — идея мирового страдания? Или, как восклицает Ницше: «Как? Греки и — пессимизм? Раса людей, лучше всех удавшаяся из доселе жившего человечества, возбуждавшая в нас наибольшую зависть, более всего соблазнявшая нас в жизни, — она-то нуждалась в трагедии? Что значит именно у греков цветущей поры, поры наибольшей силы и наибольшего мужества, трагический миф? и огромная проблема дионисийского начала? что значит родившаяся из этого начала трагедия? . . .»

Остроумный и легкомысленный Марциал становится однажды неожиданно глубоким, говоря о Промефее как художнике-творце человеческого рода:

«Кто так умел страдать,
Род человеческий достоин был создать».

Народ эллинов поистине достоин считаться образом человечества и как бы народом всечеловеков. Как их Промефей, они умели страдать. Они проникли глубочайшую природу и таинственный смысл страдания, как индусы; но иначе, чем безвольно-созерцательные индусы, разрешили открывшуюся им антиномию. Двойственный исход нашел их душевный разлад: они развили героический идеал и они обоготворили страдание. Их прозрение страдающего Всебога было восторгом мистического приобщения его страстям [9]. Это было дело их религиозного гения. Недаром апостол Павел говорил афинянам: «По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны». Какой-то жертвенник «неведомому богу», посвященный забытому герою или безыменному демону или тайному гению места, послужил для апостола символом эллинского богоискания. Афиняне охотно

приняли это истолкование: оно отвечало — еще более, чем духу времени, — их исконной сущности. Часто наши эллинисты трезвее эллинов: углубление начатков религиозного синтеза было душой их мифотворения. Таким же «неведомым богом» был для них, в постоянном расширении и преображении его идеи, и бог страдающий. Но мы ищем осмыслить их прозрение исторически. Оглядимся же в странном мире, раскрывающемся перед нами при волшебном слове «Дионис». Представим себе дионисийскую жизнь в исторических формах культа и культового быта.

Весеннему празднику Христова Воскресения в языческой Греции соответствовали по времени празднества Диониса, оживавшего для мира живых, возвращавшегося, с воскресшею от зимнего сна растительною силой земли, из своего тайного гроба, из сени смертной... Но начнем с периода страстного служения, с оргий, посвященных гробу и сени смертной.

И, прежде всего, — что такое оргии? Едва ли нужно говорить о том, что в современном его употреблении смысл слова глубоко извращен. Оргиями назывались службы Дионису и Деметре; они имели мистический характер, но он не означен в слове. Научное определение термина дает Виламовиц. Оргии — отличительная особенность Дионисовой религии, и из нее перешли в религию Элевсина. Между тем как в других греческих культах община остается пассивной, — жрец приносит жертву, а община безмолствует или, сообразно определенному чину, произносит краткое молитвословие по приглашению жреца, — в одном дионисийском богослужении все поклонники активно священнодействуют. Такое священнодействие целой общины называлось оргиями, а его участники — оргеонами, — слово, и в своем расширенном значении сохранившее основной смысл равноправного участия в общем культе. <...>

Главным весенним праздником и вместе главным годовым в Афинах было торжество городских великих Дионисий в месяце Элафеболионе (марте или начале апреля). Впрочем, несмотря на свою культурно-историческую роль, праздник этот для исследователя религии не многозначительнее Анфестерий. Он — вторые Анфестерии, — правда, с изменениями, обусловленными более позднею порою года. Это — вторично справляемая дионисийская весна, во имя второго афинского Диониса — Элевферевса. Вино и цветы отступают [10]; зато карнавал, уравнение всех в общей радости, дифирамб и агон (состязание) еще более выдвигаются. Нет речи о тризнах и культе душ: их заменяет героическая трагедия. Празднование сосредоточивается не в Лимнах, а в священном участке Диониса Элевферевса, под южным обрывом Акрополя. И праздник, и священный участок возникли сравнительно поздно, хотя и не позднее VI века. Еще в 80-х годах V века театральные представления давались в Ленэе; потом они заключились в ограде новопришедшего Вакха. Эта ограда, вмещавшая театр и два храма различной древности и прилегавшая с востока к Периклову Одеону, основания которого должны обнаружиться на месте, ныне еще застроенном, — эта ограда была важнейшею

в Греции ареной дионисийского искусства. Здесь трагическая муза впервые открылась человеческому духу в неувядающих формах красоты.

Под рудобурыми скалами, на которые опирается Акрополь, — ниже двух сохранившихся колонн, несших наградные хорегические треножники, — ниже пещеры, где горят свечи перед иконой Богоматери Печерской, — по амфитеатру склона — каменные (из пороса[11] высеченные) ряды сидений для зрителей, перерезанные и расчлененные на отделения радиусами проходов, спускаются ступенями к мраморному помосту — ныне неправильно-полукруглой площадке — внизу, обведенной каналом для стока воды, — к «орхестре». Ее, в первом ряду зрителей, окружают беломраморные кресла, назначенные, как видно по надписям на них (из римской эпохи), для официальных лиц и в особенности жрецов; посредине — великолепное седалище «жреца Диониса-Элевферевса», украшенное выпуклыми изображениями грифов, аримаспов[12] и сатиров. За орхестрой поднимаются развалины позднейшей сцены, и передняя часть эстрады показывает кариатидоподобные фигуры согбенных, коленопреклоненных силенов и другие рельефные изображения, среди которых легко узнается группа Диониса с Икарием. Дальше — остатки последовательно строивших и надстраивавших эпох, хаос фундаментов, по которым Дерпфельд[13] читает всю историю архитектонических форм древней сцены. Между этих камней удалось прозорливому археологу разыскать едва намечающиеся в двух местах следы полигонной кладки, две незначительных дуги, определяющие линии первоначальной, совершенно круглой орхестры.

Исследования Дерпфельда коренным образом изменили представление об античном театре; историк религии обязан им не менее, чем историк литературы. Благодаря им мы знаем, что исконный театр была круглая площадка, назначенная для танца. Там пылал жертвенник бога, в чью честь исполнялись пляски, чьи дела они миметически изображали, — жертвенник Диониса. Хор пел песнь Диониса — дифирамб; из хора выдвинулся солист дифирамба — протагонист возникающей трагедии. Толпа, некогда составлявшая один огромный хор, совокупно священнодействовавший, мало-помалу стала толпою зрителей. Она обступала хоровод певцов и глазела на совершающееся на круглом гумне, как и теперь, по замечанию Дерпфельда, толпа обступает в греческих селах праздничный хоровод певцов-исполнителей. Удобнее было толпе расположиться по склонам холма, чтобы лучше видеть. С одной стороны круглой площадки нужно было раскинуть «палатку» или поставить временную деревянную постройку для переодевания: отсюда «сцена». По обеим сторонам ее оставлялись проходы для торжественного выступа и удаления хора; передняя часть ее служила декорацией. Разрытый театр Эпидавра обнаружил совершенно круглую орхестру, охваченную подковой зрительных рядов. Театр Диониса в Афинах мало удержал из своих первоначальных форм; он подвергался многим перестройкам. Места из пороса для зрителей восходят к эпохе архонта Ликурга (IV в.); мраморные сидения для жрецов принадлежат большею частью эпохе императора Адриана; сцена преобразовывалась последовательно упомянутым Ликургом,

потом в раннюю римскую пору, потом императорами Нероном и Адрианом, наконец еще раз — вероятно, в конце II века. Ничего, кроме тех двух следов каменного кольца первоначальной орхестры, не сохранилось от нероскошного театра, с деревянными подмостками для толпы, — который был театром Эсхила и Софокла.

Снаружи к театру прилегают основания колоннады, предназначавшейся для отдыха публики; а к ним прикасается одним углом стародавний храм Диониса. Кладка камней и форма железных скреп свидетельствуют о древности этого святилища, пережившего персидские войны. Оно вмещало архаический идол Элевферевса-Освободителя, вывезенный афинянами при Писистрате пз городка Элевфер, где — у подножия Киферона — зачался культ Освободителя—Диониса, передавшего городу свое имя. Каждый год идол вывозился вон из Афин, по дороге в Элевферы п возвращался вновь в ночной процессии, при свете факелов и пении дифирамба, для водворения в своем священном участке. Вблизи старинного храма возник новый, лучше удовлетворявший запросам изысканного времени. Этот новый храм, основания которого видны неподалеку от старого, заключал в себе знаменитую статую Алкамена, современника Фидиева. Замечательна эта близость театра и храма. В Афинах храм не господствует непосредственно над орхестрой — чему примеры установлены раскопками; тем не менее фимела орхестры, т. е. возвышение алтарное и самый алтарь, была алтарем перед Дионисовым храмом и также принадлежала последнему, как алтарь Ники перед ее храмом у Пропилей принадлежал храму Ники или большой алтарь Акрополя — старинному храму Афины.

В этой-то обстановке, на склоне высот священного кремля, — откуда взор охватывал аттическую долину до Фалерона и синее море с его островами и достигал гористого пелопонесского берега, а справа заграждался обычно выжженным, по весной зеленеющим Мусейоном, спадающим в сторону моря линиями львиного профиля, — совершалось торжество великих Дионисий, начинавшееся перенесением элевферийского кумира. Следующий день был назначен для состязаний в дифирамбе, местом которых служил со времени Перикла воздвигнутый им Одеон. То был день разорительный для многих граждан. Государство тиранически налагало обязанность поставлять хоры, и притом поставлять их на конкурс; честолюбие присоединялось к принуждению. Победитель-хорег посвящал Дионису треножник; целая улица таких треножппков огибала с востока Акрополь и подходила к верхней части театра, где сохранились упомянутые хорегические колонны и еще в начале XIX столетия стоял хорегический памятник Фрасилла (III в. до Р. Х.). Знаменитый памятник Лисикрата, считавшийся древнейшим и вместе изящнейшим образцом коринфского стиля до открытия эпидаврского Толоса и последних раскопок в Дельфах, был один из этого сонма хорегических трофеев. Вот отчего миф о Дионисе и тирренских разбойниках, превращаемых своим божественным пленником в дельфинов, развертывается на фризе этой очаровательной ротунды. Надпись на архитраве переносит нас в мир дифирамбического соревнования: «Лисикрат из Кикины, сын Лисифида,

был хорег; волость Акамантида победила хором мальчиков; Феон играл на флейте; Лисиад афинянин обучал хор; Эвенет был архонт (335 г. до Р. Х.)». — С третьего дня начиналась трагедия. Это был апогей афинских и общегреческих празднеств — дни неизмеримого значения в истории человеческого духа, дни, когда наивысшее из откровений поэзии говорило устами трагических масок всенародному сборищу, способному понимать и оценивать это высшее, дни, когда было возможно, когда осуществлялось то, о чем мы, позднее племя, мечтаем как о «большом искусстве», призванном сменить единственно доступное нам малое, личное, случайное, рассчитанное на постижение и миросозерцание немногих, оторванных и отъединенных.

«Прекрасные, фиалковенчанные, воспетые Афины, оплот Эллады, город священный», — как величает его Пиндар, — представляли тогда зрелище самого пестрого и самого художественно-выдержанного, самого разнузданного и самого гениального из карнавалов. Плющ и розы, маски и флейты наполняли храмы и пиршественно убранные дома, площади и пригородные рощи. Фивянин Пиндар, соотчич Диониса, сложил афинянам к их празднику дифирамб богу, из которого сохранились следующие слова, еще дышащие всею благоуханною силой весеннего упоения и вместе всею древнею стройной чистотой религиозного восторга: «Склоните взор на хоровод, олимпийцы, и ниспошлите на него очарование прелести, — вы, что обходите во святых Афинах дымное фимиамом средоточие града и пестро-украшенную славную площадь! Примите весеннее приношение венков, из фиалок сплетенных, и на нас воззритесь весельем, идущих вновь песнию славить плющем увитого бога, что смертные мы зовем Бромием Эрибоем (богом кликов)! Иду петь сына вышнего и дочери Кадмовой! Знает певец, когда благоухает весна и открыт чертог Ор, распростираются по бессмертной земле душистые купы фиалок и розы вплетаются в кудри, звучат мелодии песен с флейтами, прекрасно-повязанную Семелу славят хоры! ..»

Двойственное впечатление оставляют описанные празднества: религия Диониса кажется двуликой. Если «из смеха звонкого и из глухих рыданий созвучие вселенной создано», как говорит Вл. Соловьев, — то она отразила, отдала эхом это созвучие. Недаром трагическая маска так часто соединяется древними с комической, и трагедия завершается «драмой сатиров». Аристофан более законный сын Диониса, чем Еврипид, и Комос не менее мил богу в его сонме, чем сатир «Дифирамб». Не только «Мистида и Телете» (т. е. Мистика и Мистерия), не только «Трагедия» в числе спутниц Вакха, — но и «Комедия»; есть ваза, где Трагедия и Комедия именно сопоставлены в образе двух менад. Что же такое была эта дионисийская религия, совмещавшая все противоположности? Что была в своей сущности эта двуликая религия священнодействующих менад и разнузданных плясок, торжественного плача и вольного смеха? Что древнее, что изначальнее — этот плач или этот смех, жертва или пляска, тирс-копье или тирс упоений, зимний плющ или весенняя роза, гроб или точило виноградное[14]?

Чтобы религия Диониса раскрылась как религия страдающего бога, необходимо путем терпеливого исследования — подняться до ее истоков.

II

<...> Винкельман — родоначальник представления о эллинской стихии как элементе строя и меры, жизнерадостности и ясности; оно же господствует и по сей день. Родилось оно из белого видения греческих божественных мраморов, из сияющего сна Гомерова Олимпа. Гомер, понятый как чистейшее выражение безоблачной юности человечества, казался синтезом греческого духа. Люди той эпохи знали греков как бы в лучащемся озарении — любящими празднества и цветами увенчанные хоры, и разнообразные светлые богослужения, выше всего полагающими чистоту прекрасных форм и их устроенное согласие, любимыми сынами дружественной, радостно оживленной природы. Винкельман не знает ничего прекраснее Бельведерского Аполлона; Гете переживает высшие минуты художественного наслаждения пред Герой Лудовизи, которую сравнивает по производимому ею впечатлению с песнию Гомера.

Но было и темное облако над этим светлым кругозором: то была трагедия. Ей — строго говоря — не находилось места в ясном строе эллинского мира. Гете близко приглядывается к античной трагедии, пишет «Ифигению», «Пандору», в которой уже говорит триметром древней драмы, сцены возвращения Елены, где подражание греческой форме доведено до совершенства. Но этот лирик и эпик признается, что душа его разбилась бы о замысел истинной трагедии. Он слишком глубоко и живо чувствует ее могущество, — и не в силах преодолеть ее страшного действия на душу: ему недостает дионисийского духа и мужества, чтобы господствовать над вольным разнузданием трагических сил. Шиллер, после долгого отчуждения, опять приближается к нам, становится нам роднее, растет в наших оценках благодаря дионисийской силе, им безотчетно владевшей. Шиллер угадывал запев истинного дифирамба. Но трагедия остается загадкой, хотя интерес к ней возбужден в высокой степени Лессингом и его борьбой против трагедии французов, за открывшийся ему гений Шекспира. Напрасно теоретики искусства мудрят над проблемою трагедии. Разрешение приготовляется в не ожиданной области — в музыке. Музыке обязан мир новым соприкосновением с духом эллинским, и это соприкосновение — уже завоевание XIX века.

Парадоксом может еще казаться это приписание новейшего нашего возрождения (ибо мы осмеливаемся произнести это слово) силе музыки: но его зачинатель — Бетховен. Он вдохнул в души людей трагический пафос древней Мельпомены. Кориолан, Eroica, Пятая Симфония — вот известнейшие примеры его проникновения в идеал героический. Девятая Симфония, наконец, осуществляет в духе, после стольких веков забвения, дионисийский дифирамб. Бетховен не был только творцом звуков, независимо от их содержания поэтического или мистического. Вот что пишет, под впечатлением бесед с ним, Беттина Брентано к Гете: «Он сознает себя творцом новой чувственной основы в жизни духа» («er fühlt sich

als Begründer einer neuen sinnlichen Basis im geistigen Leben»). Этот герой духа был основателем нового приятия жизни, нового внутреннего миропостижения, нового отношения к миру. Рихард Вагнер был преемником его идеи. Он не только пытается возродить античную трагедию, в некотором гармоническом единении музыки, поэзии и пластики, но и мечтает об организации будущего синтетического искусства, организации, напоминающей союзы античных актеров, «ремесленников Диониса». Он даже говорит в своих теоретических работах о Дионисе и дионисийском существе трагедии, намекает на музыкальную природу Дионисова служения.

Ницше, первый, провозглашает Диониса в полноте не религиозной и мистической его идеи, но его эстетического, психологического и отчасти метафизического содержания. «Ницше был филолог», замечает Вл. Соловьев, определяя этим целую половину его личности и деятельности. Если мы прибавим: Ницше был музыкант — то едва ли не исчерпаем этим другую половину. Эллинист Ницше пережил, как событие жизни, философию Шопенгауера и музыку Вагнера. Из этого сложного состава истекла его юношеская и гениальная работа: «Рождение Трагедии из Духа Музыки». Впоследствии он порицал (не отрицал) ее: за ее форму, не строго научную и не поэтическую; за красивые нагромождения ее периодов; за ее юношескую образность и восторженность; за ее вагнерианскую и националистическую закваску; за надежды на осуществление трагической культуры в современной действительности; наконец, за метафизическое утешение и успокоение в скорби трагической.

По нашему мнению, это изумительное по силе прозрений исследование можно было бы прежде всего упрекнуть в недостаточности углубления в сущность дионисийского начала как начала религиозного и культового содержания трагедии; вообще — в односторонности чисто эстетического изъяснения дионисийских явлений. Но именно благодаря отвлеченному эстетизму их истолкования мы поняли их психологически, поняли, что это — явления вневременные, необходимые и снова возможные. Мы поняли, что дионисийский хмель есть состояние выхода из граней *я*; разрушение и снятие индивидуации; ужас этого освобождения и погружения в единство и первооснову сущего; приобщение воле и страде вселенской, которое разбило бы личность приобщившихся, если бы аполлинийская сила сноведения не разрешала их музыкального исступления в самоотчуждение слития с отраженною в ликах жизни Тайной и визионарном миром Трагедии. Мы впервые услышали, что чувство вселенского страдания было основным настроением греческой души; что красотой греки спасались от «пессимизма»; что жизнь в их глазах имела цену «эстетического феномена».

Так, при всей односторонности своей эстетической точки зрения и своей шопенгауеровской метафизики, книга о «Рождении Трагедии» имела поворотное значение в ходе европейской мысли, по глубине и новизне проникновения в психологию дионисийства, взятого в его постоянном, вневременном значении, и в психологию дионисийства исторического. Она поведала, что состояние религиозного экстаза и музыкаль-

ного волнения, производившие в душе древнего эллина метафизическое слияние с мировым целым и с душой страдающего мира, были средствами и формами самоутверждения греческой тоски существования и мировой скорби, греческой глубокой веры в неисчерпаемость и безысходность вселенского страдания, греческого коренного, хотя еще и не облеченного в логические формулы пессимизма. Книга Ницше поставила основной культурно-исторический вопрос, от решения которого зависят наши оценки и определения Дионисовой религии: представлялся ли мир созерцанию греков древнейшего и классического периодов под аспектом страдания? слагалась ли совокупность их реакций на жизнь в одно *да* или *нет* жизни? несла ли их духовная культура общий отпечаток пессимизма, как культура индусов?

Яков Буркгардт [15], престарелый друг молодого Ницше и его коллега по базельской профессуре, утонченный и охлажденный наблюдатель и скептик, классический историк эпохи Возрождения, употребивший, наконец, свою огромную начитанность на написание «Истории греческой Культуры», книги, полной остроумия и проницательности, хотя и не всегда верной строго исторической методе, — первый попытался осветить вопрос о пессимизме греков эмпирически, путем трезвого сопоставления культурно-исторического материала. Взгляд Буркгардта, которого уже нельзя заподозрить в предвзятой метафизической или эстетической доктрине, совпадает со взглядом Ницше: подводя итог своим оценкам явлений жизни, греки приходили к ее отрицанию; общий баланс их исторического существования слагался в *нет* жизни.

Этот взгляд кажется прямо противоречащим тому воззрению на светло-прекрасную, ясно-гармоническую жизнь, празднующую Элладу, родоначальником которого в новой эпохе европейской мысли мы признаем Винкельмана. Как объясняется эта двойственность впечатления, производимого на новое человечество доходящими до нас отголосками древнего?

Что греки были сынами средиземного, серебряными оливами отененного юга; что они жили окруженные вечным видением воздушно-голубых горных очертаний, островов, похожих на за́мки из самоцветных камней, и обильного глубокими, прихотливыми заливами и заводями моря, голубого, как бирюза, или синего, как сафир или синее гроздие, — греческой «Фалассы», улыбающейся, как говорит Эсхил, бесчисленными улыбками; что они любили венки, хороводы и богослужебные празднества; что их Олимп оглашался нескончаемым смехом разыгравшихся за пиршествами бессмертных, — все это, подобно золотому покрову, накинутому над бездной, по слову Тютчева, долго обманывало, отводило наши глаза от скорби и ужаса, и ночи греческой души. <...>

III

Эллинские культы были не только обрядовыми формами, но и внутренними переживаниями. Благодатное действие божества, которому возносится молитва и приносится жертва, обусловливаются расположением

души, этому божеству угодным, и сказывается в ее проникновении силой, этому божеству свойственной. «Жертвовать Харитам» означает согласное радование и улыбчивую ясность духа; а «поклоняться Адрастее» — покорность ума, хранение сердечных помыслов от самопревознесения и дерзости и «дверь ограждения» устам от речей надменных и буйных. В «Ипполите» Еврипида борьба между заветами целомудрия и страстью символизована соперничеством между служениями Артемиды и Афродиты. Чтобы избавиться от насланной Аполлоном язвы, народ, по Гомеру, умилостивляет его гимном победной гармонии — пэаном.

Целый ахеяне день ублажали пением бога;
Громкий пэан Аполлону ахейские отроки пели,
Славя его, Стреловержца, и он веселился, внимая.

Отсюда целительное действие магического служения: аполлинийский заговор недействителен без внутреннего аполлинийского расположения и изволения. Участие в мистериях, по древним свидетельствам, было событием жизни, перерождавшим человека.

Если мир представлялся отражением взаимодействия многообразных божественных сил в явлениях, то религия была отвечающей этому взаимодействию системой разнородных душевных состояний, слагавшихся в единый строй благочестиво-уравновешенной, целостно-полной и согласной души. Почти каждый трагический конфликт кроет в себе соревнование божеств, каждая вина трагическая — вину богоборства как одностороннее предпочтение которого-либо из божеств другому, за это предпочтение мстящему; ибо боги древности ревнивы. Гармоническое совмещение многообразных богопочитаний — языческое «благочестие» — было источником мудрой меры и мира с божественным и человеческим, с законом и гранью; в этом внутреннем согласии эллины полагали основу нравственного совершенства. «Богобоязненность» была корнем античного смиренномудрия и благочиния — σωφροσύνη [16], добродетели здоровья душевного.

Но если каждый культ предполагает ему приличное душевное настроение и чувствование, то служение Дионису было психологическим состоянием по преимуществу: уже потому, что для него было необходимо участие всех почитателей бога в большей мере и более внутреннем смысле, чем в других культах; ведь «оргии», как мы видели, именно тем и отличаются от других богослужений, что вся община боговдохновенных совместно священнодействует.

Такова формальная особенность дионисийского служения: она обличает его исконную сущность. В последовательности начатого изучения должно раскрыться с полною ясностью, что существо религиозной идеи Диониса не сводимо ни на какое определенное что, но изначала было и навсегда осталось некоторым как. Стихия Диониса есть только состояние. Отсюда противоречия историков религии, ищущих приурочить его идею к отдельным объектам обоготворения. Так, несомненно, что в растительной жизни древние прозревали Диониса, как они усматривали его присутствие и в животной рождающей силе. Но Дионис, несмотря на

присущие ему символы связи с обеими означенными сферами, все же не может быть определен ни как бог стад. Растительные соки и распускающиеся почки — не Дионис; но от него — сокровенный трепет и волнующийся наплыв избыточной жизни в ее грозящем радостно напухании и торжествующем разрыве.

Обилие — как сила, и переполнение, как пафос, — это Дионис. Но замечательно, что бог животворящих восторгов никогда не является богом обилия, как покоя и достигнутой цели. Бог избытка как качества (не количества), он бог бесчисленных, вечно разверзающихся в несказанной полноте и силе и чрез миг исчезающих для новой смены возможностей. Дионисийское расторжение граней личности находит в размножении (как восстановлении и конечном утверждении индивидуации) — свой противоположный полюс. Поэтому Дионисовой стихии более родственно уничтожение и истребление из чрезмерности изобилия, нежели размножение. Эта психологическая особенность культа посредствует между аспектами жизни и смерти в божестве Диониса. Исступление, как сопровождающий признак плодовитости, — явление Дионисовой силы; атрибуты же плодовитости, усвоенные Дионису, были изначала только символами, указывавшими на сродный плодовитости феномен исступления.

Обращаясь к исследованию психических состояний оргиастического служения, остановим наше внимание прежде всего на явлении дионисийского безумия (μανία) Вот первое и непосредственное действие Дионисова прикосновения: поражение духа безумием, которое рассматривается то как благодатное, то как гибельное влияние божества «одержащего», проявляется то в священном и пророчественном восторге, то в деяниях рокового ослепления, убийственных и самоубийственных, овладевает душой то в форме кратковременного и преходящего экстаза, то длительного и лишь божеством исцеляемого сумасшествия.

Дионисийский миф, по отношению к психологии культа, имеет значение этиологическое: фактами священного предания ищет он объяснить не поддающуюся рациональному истолкованию наличность специфических особенностей обрядового оргиазма. Упоминаниями оргийного безумия он изобилует. Рассмотрим несколько примеров.

За то что Антиопа, мстя своей сопернице Дирке, служительнице Диониса, побудила сыновей своих, Зета и Амфиона, в пору радений на Кифероне, привязать Дирку к дикому быку, который и размыкал ее члены, — Дионис покарал Антиопу безумием: она лишилась рассудка и впала в исступление, говорит Павсаний (9, 17: μανῆναι ἐκστᾶσαν τῶν φρενῶν), и так блуждала по Элладе. Оба типа участниц в радениях Киферона суть два разных и близких облика (мученический и убийственный) неистовой женщины оргийменады.

Инȍ, сестра погибшей при рождении Вакха Семелы, и муж ее Афамант принимают на воспитание сироту — младенца Диониса, и тотчас впадают в безумие. Афамант умерщвляет одного из своих сыновей, Леарха, приняв его за молодого оленя; он чувствует себя волком из живет с волками. Мать, в исступлении, бежит в горы с вырванным из рук Афаманта другим отроком и кидается в море с высокого мыса. Миф видит

в безумии Инò и Афамаита кару богов, и виновницей кары называет Геру, мстящую за покровительство, оказанное сыну от Зевсова прелюбодеяния. Этот мифологический прагматизм позднего происхождения не скрывает внутреннего смысла мифа. Перед нами первое в жизни юного бога действие той распространяемой его приближением заразы безумия, которая снискала ему преимущественное среди его имен наименование «безумного» (μαινόμενος, μαινόλης) и «наводящего на людей безумие» (Геродот). «Безумствующим» зовется он и в одном из древнейших о нем упоминаний — в 6-ой песне Илиады (одном из древнейших во всяком случае, хотя бы текст этот и являл несомненные признаки интерполяции):

И могучий Ликург, знаменитая отрасль Дриаса,
Долго не жил, на богов небожителей руки поднявший.
Некогда, дерзкий, напав на питательниц буйного
(μαινομένοιο) Вакха,
Их по божественной Нисе преследовал: нимфы-вакханки
Тирсы зеленые бросили в прах, от убийцы-Ликурга
Сулицей острой свирепо разимые; Вакх устрашенный
Бросился в волны морские и принят Фетидой на лоно,
Трепетный, в ужас введенный неистовством буйного мужа.
Кронов же сын ослепил Дриатида, и после недолгой
Жизнию он наслаждался, бессмертным всем ненавистный.

По версии преимущественно трагиков, Ликург убивает в безумии собственного сына, думая, что срубает виноградную лозу, или нерасторжимо опутывается менадою —Амбросией, все превращающей в виноград, или же, наконец, разрывается на части дикими лошадьми.

Дионисийская женщина, главная носительница идеи культа, символизирующая душу природы, принимающую, лелеющую бога, одержимую, — есть «менада», т. е. безумная, подверженная «мании», — как сатиры, в свою очередь, по слову Еврипида, «безумные» (μαινόμενοι). Андромаха, обезумевшая от отчаяния при догадке о гибели мужа, в тексте Гомера сравнивается с менадой (XXII; 460):

Так произнесши, из терема бросилась, будто менада
С сильно трепещущим сердцем...
Быстро на башню взошла и, сквозь сонм пролетевши народный,
Стала, со стен оглянулась кругом, и его увидала
Тело, влачимое в прахе...

В глазах у нее помутилось, и она падает без чувств.

Таково одно из первых явлений менады в нашем каноне древних текстов. В этом явлении нет ни одной черты, характеризующей вакханку позднего искусства. Все человеческое исчезло в этом образе: пред нами только ужас исступления, и «сильно бьющееся сердце» (παλλομένη κραδίην).

В окрестности ахейских Патр чтился древний ковчег, заключавший деревянный истукан Диониса. По местному этиологическому храмовому мифу, записанному Павсанием (7, 9), этот ковчег, одна из стародавних

троянских святынь, был подброшен Кассандрою греческим героям, победителям Трои. Он достался по жребию в добычу Эврипилу, вождю фессалийских воинств. Эврипил открывает замкнутый ковчег и — при первом взгляде на лик Диониса — сходит с ума. В промежутки здравого разумения уплывает он от берегов Илиона и держит путь в Дельфы, чтобы вопросить Аполлона о средстве исцеления. Пифия обещает ему избавление от душевного недуга на берегах, где он встретит чужеземное жертвоприношение и поставит ковчег. Занесенный ветрами к побережью Ахаии, Эврипил выходит на берег и видит юношу и деву, ведомых на жертву к алтарю Артемиды. Он догадывается об исполнении пророчества, видя негреческое служение, — и жители страны, в свою очередь, узнают в нем обетованного им оракулом избавителя от повинности человеческих жертв: чужеземный царь, сказано было им, упразднит кровавое богопочитание, принеся им в ковчеге бога. Эврипил учреждает бескровный культ Диониса, исцеляется от безумия и делается по смерти местным героем. Эврипил, т. е. «широковратный» (эпитет Аида), конечно, изначала божество хтоническое; хтонический характер имеет и насажденный им культ Диониса—Мейлихия. По-видимому, дионисийский герой — ипостась местного Диониса, чтимого в ипостаси бога сени смертной, Солнца теней. Героизирование ипостасей Дионисовых было преимущественным делом древнейшей трагедии. Выход фессалийского царя, охваченного безумием, на берег и встреча с жертвенною процессией кажутся пересказом трагической сцены. И, быть может, не через меру отважно предположение, что рассмотренный миф проистекает из старинной сценической обработки храмового предания, в форме ли дифирамба, или священного действа.

Трагедия искала дионисийских тем, и безумие было одним из любимейших ее мотивов. В изображениях сумасшествий она непосредственно сообщалась с дионисийской стихией, ее породившей. Вспомним безумие Ореста, Ио или Кассандры у Эсхила, Аякса у Софокла, Агавы у Еврипида. Лисса (Безумие) говорит: «Я неудержней морского вала; я потрясу душу сильнее землетрясения, поражу ее опаляющей молнией. Так я одержу сердце Геракла, и разрушу рукой его этот дом, и убью рукой его детей его, — и не будет знать он, кого убил. Вот, вот уже трясет он головой, и безмолвный вращает перекосившиеся свирепо очи, и не размеряет дыхания, и — словно бык, готовый ринуться, — мычит, призывая Кер, Тартара дщерей. Но скоро я заведу живей песнь пляски, и заиграю на флейте ужаса». Еврипиду вспомнились здесь слова Эсхилова Ореста: «Понесли кони духа, и не правит ими, потеряв бразды, разум. Ужас играет на флейте, и пляшет сердце под песню ужаса».

Тот же Эсхил выводит и богиню Безумия, Лиссу, как действующее лицо в одной потерянной трагедии, из которой сохранилось несколько стихов, имеющих значение для изучения дионисийских состояний, потому что Лисса является в них вдохновляющею каких-то вакханок. Мы читаем в означенном фрагменте: «судорога подходит и распространяется от ног вверх до темени, ужаление пронзающее, как укус скорпиона». Так как заглавие трагедии говорит о женщинах, расчесывающих

шерсть[17], должно предполагать, что ее предметом был экстаз женщин, внезапно покидающих свои домашние работы, чтобы броситься на таинственный зов. Думали, что речь идет о фиванках, идущих за Дионисом, и что тема трагедии тождественна с темой еврипидовых «Вакханок». С большим основанием Фрицше[18] видит в отрывке остаток драматической обработки мифа о Миниадах. Этот миф заслуживает особенного внимания.

Три дочери орхоменского царя, Миниады, пренебрегли вакхическим служением и остались за своим тканьем дома, в то время как дионисийская община ушла в горы. Сам бог пытается склонить их к участию в радениях, представ пред ними в образе девушки. Потом он пугает их, принимая виды быка, льва, пантеры и являя другие чудесные знамения. Наконец, Миниады обещают жертву Дионису, и одна из них, выбранная по жребию, отдает в жертву своего ребенка, которого сестры в исступлении растерзывают. Они бегут после того в горы и, блуждая, превращаются в ночных птиц. Такова версия Никандровых Превращений. В Метаморфозах Овидия о человеческой жертве умалчивается, сестры же очнулись летучими мышами.

Иногда — тип Эсхиловой Ио — безумие проявляется в форме «овода» (οἶστρος) агонии, подобной постоянно вонзающемуся и без устали гонящему вперед острию (оттуда наименование Диониса οἰστρήεις, οἰστρομανής). Иногда оно совпадает с временным состоянием одержимости, «энтузиазма», как изображает его Вергилий в типе Сивиллы, силящейся стряхнуть с себя божество одержащее, как конь всадника, укрощаемой ударами и «толчками» бога и принуждаемой с пеною у рта пророчествовать[19].

Подгомеровская Греция, — та, что под светлою поверхностью гомерического мира глухо волновалась, вырабатывая своим брожением будущее трагического периода, — несомненно, изобиловала душевными аномалиями оргистических культов и эпидемических исступлений, о которых Гомер не сохранил ни одного свидетельства; ибо нельзя не выводить из глубочайшей древности античное почитание экстатических, эпилептических, дементных состояний как знамений присутствия в человеке божественной силы. Недаром эпилепсия — «священная болезнь» в глазах как римлян, так и греков (в каковой связи упоминается она в одном характерном афоризме, приписанном Гераклиту Темному)[20]. Неоплатоническая теория экстаза как средства познания, предваряемая уже Платоном, сравнивающим философствование с тайнодействием оргийным божествам, восходит к первобытному верованию в божественное, «вдохновенное» озарение познающего духа. Эта темная эпоха была эпохой удержанных мифологическою памятью душевных болезней, как мания превращения в животных — корову, лисицу, оленя, волка. Конечно, ослабленные и спорадические их проявления не исчезли и в позднюю пору; так, существуют исторические свидетельства о болезнях кинантропии и ликантропии; замечательно, что именно в феврале, дионисийском и хроническом месяце Анфестерий, люди, подверженные таинственному недугу, «по ночам выходили из городов, во всем подражая волкам или собакам»[21].

Обобщая материал, относящийся к душевным аномалиям древнейшего

периода, мы приходим к выводам о многочисленности и распространенности таких случаев психического заболевания; о религиозной окраске их в воззрении древних; о постоянной связи между ними и религией Диониса (фигуры Ореста, Алкмеона, Ио, Геракла возникли, без сомнения, под влиянием дионисийских представлений); наконец, о необходимости различения двух категорий этих фактов, характеристически распадающихся на явления аффекта одиночного и коллективного.

Об экстазе, или безумии, как явлении собственно культовом мы вправе говорить только тогда, когда оно принимает характер состояния коллективного. Эта совместность исступления есть отличительная черта Диониповых оргий. Ни бог, ни охваченные восторгом его служители не пребывают в одиночестве. Дионис окружен своим идеальным сонмом, «фиасом», спутниц и спутников. Трое уже составляют множество, по воззрению древних, нашедшему даже юридическое применение («tres faciunt collegium»); отсюда, быть может, предпочтение триады в дионисийском мифе и культе: три Миниады, три Пройтиды, три хора вакханок у Еврипида. Этот культ требует общины (т. е. по меньшей мере трех участников), «кругового хора», «оргии». Выхождение из себя. из граней личности, слияние со всем, вне ее сущим и составляющим наше расширенное я, парализуется или задерживается в своих свободных проявлениях одиночеством. Одиночество исступления почти всегда опасно, как состояние патологическое, как слепая «Лисса». С другой стороны, энтузиазм разгорается взаимным заражением. Явления этого порядка достаточно известны по многочисленным параллелям, как танцы св. Витта [22], «les danses macabres» [23], экстазы Флагеллантов [24], или менее патологически окрашенные, скоропреходящие исступления многообразных оргиастических сект и фашинги [25] разных народов.

Эндемические или эпидемические неврозы охватывали целые населения. Мифы сохранили воспоминание об этих всенародных заболеваниях. Путем постепенно распространяющейся заразы религия Диониса овладела греческим миром. Как это совершилось, наглядно изъясняет Еврипид в «Вакханках» изображением исхода женщин из семивратных Фив в горы при первом появлении сонмища Дионисова. Женское население было преимущественно поражаемо дионисийским безумием. «Жен обуяющий» — эпитет бога. В мифе об Икарии и Эригоне мы видели пример самоубийственного экстаза аттических женщин. Плутарх сообщает об эпидемии самоубийства среди милетских девушек: они тайно лишали себя жизни чрез удавление, — род самоубийства, несомненно связанный с религиозными преданиями, как явствует из выше рассмотренного обычая «эоры». Самый факт местной эпидемии, конечно, — атавистическое явление, возрождение катастроф, сопровождавших распространение оргиазма. Изучение дионисийской жертвы покажет, что поветрия самоистребления были заразой религиозного исступления, связанного с принесением в жертву людей. Несчастные в любви низвергались с Левкадского мыса, случайно спасшиеся исцелялись от страсти: уже этого свидетельства достаточно, чтобы усмотреть в самоубийственном экстазе жертву и, следовательно, «очищение». Другие указания подтверждают это толкование.

Раз в год, в праздник Аполлона (многие дионисийские черты были усвоены именно религией Аполлона), совершались там «очищения». Преступника сбрасывали с утеса в море; но его старались спасти, подхватив в одну из заготовленных лодок. К нему привязывали птиц, будто бы с целью облегчить падение. На самом деле пред нами, по всем признакам, — промежуточная ступень в эволюции отмены человеческой жертвы, — ступень, предшествующая ее полному замещению жертвоприношением птиц. Этот переходный момент как бы окаменел в обычае, через подмену исконных ритуальных мотивов другими, побочными.

Павсаний (7, 21) рисует картину целого города, охваченного дионисийской «манией». В Калидоне был жрец Диониса, по имени Корес. Он полюбил Калирроюю. Но чем сильней разгорается его страсть, тем больше отвращается от него дева. Она отвергает все мольбы, все дары его. К Дионису взмолился жрец, и бог вступился за своего служителя: граждане в опьянении обезумели. Не раньше наступит городу «разрешение», — изрекает Додонский оракул, — чем Корес принесет в жертву богу или самое Калирроюю, или того, кто дерзнет умереть за нее. Уже дева стоит пред алтарем, разубранная, как обреченная жертва. Не выдерживает Корес: в свою грудь вонзает он жреческий нож. Калирроя побеждена: безутешная, она кидается в реку, протекающую близ города, и река зовется с тех пор «Калирроя», что значит: «прекрасно текущая влага». Сентиментальный роман, переданный Павсанием, — обработка эпиротской легенды, связь которой с человеческими жертвами, «разрешавшими», «очищавшими» народные исступления, очевидна.

Уже Гезиод повествует, как дочери тиринфского царя Пройта были наказаны безумием за то, что отвергли очищения Дионисовы; другие свидетельства опять приписывают безумие гневу Геры. В исступлении носятся они по горам Пелопоннеса вместе с многочисленными женщинами, к ним приставшими, пока не очищает их пророк пилосский — Меламп. Он насылает на женщин отборных по силе юношей, и с помощью кликов и энтузиастической пляски им удается загнать исступленных из гор в Сикион, где происходит их лечение зельями Мелампа. Впрочем, одна из сестер умирает во время преследования. Очищение совершается, следовательно, воздействиями, усиливающими экстаз. Замечательна также иллюзия превращения (в белых коров), приписываемая Пройтидам повествователями мифа и выразившаяся, по их свидетельству, в перемене голоса и некоторых физиологических явлениях [26].

О методе очищения посредством экстаза упоминает и Платон. Целью врачевания было обратить безумие безмерное и как бы заблудившееся в «правильное» безумие и здоровую одержимость (ὀρθῶς μανῆναι). Меламп не отменяет радений; напротив, этот мифический прорицатель, являющий черты самого Диониса, выступает основателем Дионисова богопочитания [27]. Подобным же способом было исцелено в другой раз исступление лаконских женщин [28].

С другой стороны, музыка как очистительное средство против безумия употреблялась пифагорейцами и применялась (особенно музыка экстатических флейт) для врачевания корибантизма [29] — мании, проявляв-

шейся в музыкальных обманах слуха и неудержимом желании пляски. Невольно вспоминаются в связи этого изучения знаменитые слова Аристотеля о достигаемом трагедией «очищении» от страстей страха и сострадания, ею же возбуждаемых. Несомненно, «очищению» усваивает он смысл «врачевания», но «врачевания» в древнем, священном его значении. Трагедия —дионисийское действие, и, как таковое, аналогична безумию. Ее цель — цель дионисийской кафартики: поднять изначальный (стихийно-музыкальный, сказали бы мы) экстаз на высоту его разрушения в «правильное», здравое исступление, заставив дух «право безумствовать».

Преследуя идеал «правого безумствования», эллины не боялись приближаться к огненному морю религиозных экстазов. Тонкая черта разделяла спасительное и гибельное действия страшной дионисийской стихии. Они находили упоение на краю этой бездны, в урагане оргии, в дуновении исступленного бога. Должно ли смотреть на дионисийскую манию только как на патологический феномен отдаленных веков, ныне, к счастью, уже не могущий вспыхнуть в нашем внутренне устроенном, упорядоченном мире? Или мы еще способны к этому заражению, к этому безумию, и — если да — должно ли об этом печалиться, или этому радоваться? Когда мы озираем разлад в наших оценках и верованиях, тревогу в сердцах, тоску о несбывающемся и чаемом, скорбь настоящего и скорбь о вечном, — мы, развившие в себе утонченнейшую чувствительность к диссонансам мира, живущие противочувствиями, неумиренные, — конечно, мы сознаем себя нуждающимися в очищении и целении, — и кто скажет, что наука и разум отвечают этой потребности, не понимает нашего голода, как мы не понимаем его сытости. Но что потребность настоятельна, видно из того, что исторически она вырабатывает себе удовлетворение. Музыка — преобладающее искусство новейшей культуры. Другие художества не создали в последние века столь существенно нового, столь исключительно нашего, как музыка. Прав Гоголь, славя ее как наше искусство. Но дифирамбическая душа музыки — душа Дионисовых очищений. Под ее чарами мы еще содрогаемся отголосками древнего оргиазма. Она пророчит дионисийское будущее нашей культуры. С нами — красота: ею может возродиться древний освободительный, очистительный, все разверзающий восторг; она сильна возвратить нас к религиозному всепостижению. Быть может, снова возникнет из лона музыки истинная трагедия; быть может, воскресший дифирамб будет «повергать во прах миллионы», как поется в единственном дифирамбе нового мира — Девятой Симфонии Бетховена. Быть может, человек опять осмелится надеть на голову цветочный венок, который он возлагает теперь только на могильные плиты, и на свежих полянах или на круглых гумнах открытых театров будут звучать и двигаться вдохновенные хороводы. Быть может, поколения еще испытают то священное безумие, в котором человек учится сознавать себя как не-я и сознавать мир как я, живым обретает себя впервые в живой природе, божественным в единстве божественном, страдающим в Боге страдающем, блаженным благодатью Утешителя.

Эти блаженные состояния испытывались служителями бога с первого момента экстаза — с таинственного зова, их поднимавшего и стремившего туда, где чудилась божественная близость. По одному свидетельству, относящемуся к концу V или началу IV века, женщины в южноиталийских Локрах и Регионе, сидя дома за трапезой, внезапно улавливали слухом как бы чей-то призыв (ὡς καλοῦντός τινος), вскакивали в исступлении и бежали вон из города. Оракул, для исцеления их, предписывает исполнение весенних пеанов. Здесь, как в приведенном факте милетских эпидемических самоубийств, мы находим, несомненно, пережиток дионисийских заболеваний.

Это неудержимое стремление, этот исступленный бег означались гиератическим словом θύω — мчаться, нестись в безумии, откуда «Фиада», синоним Менады. «В горы! в горы!» (εἰς ὄρος). В этом состоянии женщины были «святы» (ὅσιαι). Утрачивая сознание личности, они делались безыменными менадами, или казались самим себе превращенными в другие существа — птиц, летучих мышей, коров, растения, в собак, как в «Вакханках» Еврипида, где Агава принимает сына за горного льва, травимого охотничьей сворой, как чувствуют себя Еврипидова Лисса, «ловчая собака Геры», и Эсхиловы Эринниы, чуткие к запаху крови, — образы которых все воспроизводят тип менады. Они не нуждались в маске для полной иллюзии превращения; но маска, символ космических перевоплощений бога, и преимущественно маска мужская, составляет основной атрибут и священное орудие культа. Ниже будет представлен обзор происхождения и истории дионисийских масок, от маски погребальной до маски сценической. Многие священные изображения Диониса были масками; так, на острове Наксосе, говорит Афеней, было два идола — личины Диониса, сделанные из дерева посвященных ему виноградной лозы и смоковницы. О том же свидетельствуют археологические памятники. Надевший маску или загримированный казался себе и другим действительно превращенным в существо, в образ которого он облекся.

Превращение играет огромную роль в античной мифологии. Уже Одиссея повествует о превращениях Протея. Это верование, начатки которого общи всем первобытным народам, было взлелеяно в лоне оргийных священнодействий. Дионис — бог вечных превращений. Из гомерических гимнов мы узнаем впервые живописный миф о тирренских корабельщиках. Вакх, явившийся в образе прекрасного юноши, взят в плен мореходцами, замыслившими увезти его в чужие края и там продать. Он обращается на корабле во льва, потом в медведя; снасти корабельные — в побеги виноградной лозы, нечестивцы — в дельфинов. «Многие знамения являет бог» (πολλὰ σήματα φαίνων) — гласит гимн. Зевс, по рассказу Нонна, нисходя к Семеле, чтобы зачать Диониса, принимает виды своего будущего сына: то является Семеле быком, львом, леопардом, змеей, то — юношей в венке из плюща и винограда, в оленьей шкуре, между тем как брачный чертог наполняется цветами, вырастающими в изобилии, и оглашается звоном тимпанов и подземным громом.

Экстаз приводит за собою видение. Менады видят «simulacra inania»; так, Миниадам грезятся «обманчивые призраки зверей». Видение разре-

шается эпифанией бога. Дионис является, у Еврипида, в пламени чудом возгоревшегося Кадмова дома. Дионисово празднество, по Алкману, — «обильное явлениями, или знамениями, торжество» (πολύφανος ἑορτά).

Пафос превращаемости соединяется с пафосом рассеяния, разрежения, исчезновения, сокрытия. Преследуемый Ликургом Дионис ныряет в море. На празднике Агрионий, в воспоминание Миниад, женщины долго ищут спрятавшегося Диониса и, не нашедши его, говорят: «он ушел к Музам». Они разумеют божества источников. Потом они забавляются загадыванием загадок. Оттого Дионис — «обманщик» (ψεύστης, ψευδαλέος). Его обманы мы видим и в «Вакханках» Еврипида.

В то же время чувство превращаемости как ощущение слияния с природой, вольного перехода из одной ее формы в другую, сочетается с пафосом стихийного могущества, напоминающим пушкинское описание безумия:

...Как бы резво я
Пустился в темный лес!
Я пел бы в пламенном бреду,
Я забывался бы в чаду
Нестройных, чудных грез.
Силен и волен был бы я,
Как вихорь, роющий поля,
Ломающий леса...

В таком сверхъестественном подъеме силы вакханки у Еврипида повергают сосну, на которой сидит Пенфей.

Так как нет граней между природою и волей человека дионисийски-преображенного, то луга источают млеко и мед, где ударит тирс — брызнут ключи воды и вина, мед капает с тирсов. Земля, как говорит один древний писатель[30], открывает вакханкам свои сосцы. Все невозможное становится осуществимым. Афамант подносит к своей груди младенца-сына, чтобы напоить его своим молоком. Вакханки кормят грудью зверей лесных. Они вскармливают львиц, по слову Алкмана. Они опоясываются змеями, кладут их на грудь; оттого, быть может, Дионис зовется ὑποκόλπιος — «на груди лежащий». Конечно, то, что миф представляет действительностью, в исторических формах культа было заменено уподоблением. Христианские полемисты уверяют, что змеи вакханок были приручены. Но нас занимает психологическая основа, а не исторический пережиток явления.

Дионисийское превращение открывало пред экстатическим взором новый мир. Это была та же природа, но очищенная, усиленная, освеженная, преображенная богом. И божественным ощущал себя человек, перешедший за грани своего человеческого и личного сознания до внутреннего слияния, до последнего единения с ней. Ибо чрез нее он единился со своим богом, становился богоодержимым (ἔνθεος).

Дионисийские восторги возрастили в человеческой душе две мировые идеи: идею чуда и идею тайны. Все обращалось в чудо пред взором оргиаста, и все обещало ему чудо. Все было маской и загадкой, и каждая

сорванная маска обличала новую загадку. Из всех разверзшихся врат глядела несказанная, но явственная тайна. Всюду близкий и далекий, загадка всех загадок, бог манил, звал, появлялся и исчезал, был здесь и там, неуловимый ни здесь ни там, и вместе переполняющий своим тайным живым присутствием окрыленное, трепещущее сердце человека.

Мы рассмотрели феномен дионисийского безумия, в его проявлениях одиночного и соборного исступления, и различили исступление патологическое, по оценке древних, и нуждающееся в целении, от «правильного» экстаза, несущего в себе самом целительную и очистительную силу. Мы видели, что это «правое» безумие прежде всего слагается из внушений самоотчуждения и метаморфозы; из восторгов внутреннего единения с природой и как бы растворения в ней; из ощущений чудотворного могущества чрез союз с ней и вещего проникновения в ее родную, раскрытую тайну, — ощущений полноты сил, ведения и изобилия; из чувства разлучения с богом, грезы богоискания и богообретения; из визионарных состояний боговидения и энтузиастических состояний богоодержимости. Это самоотчуждение и перевоплощение, это избыточное преисполнение, это проникновение божеством были состояниями блаженного, осчастливливающего экстаза и проносились над душой как благотворная весенняя гроза, после которой воздух благоухает. «Блажен, блажен, кто приобщился к радениям и очищениям Дионисовым!» — не перестают восклицать Еврипидовы вакханки. Нам предстоит бросить взгляд на ужасную, губительную сторону этих очищений, на убийственность дионисийской бури, на беспощадность ее восторгов.

Едва ли есть дионисийский миф, не разрешающийся восторгом истребления и гибели, или не предполагающий, не выдающий ужасной развязки первоначального повествования, скрытой умолчаниями позднейшего пересказа. Вспомним образы сыноубийц — Афаманта, Агавы, Миниад. Пройтидам и аргивским женщинам равно приписывается мифологом Аполлодором детоубийство, именно пожрание собственных грудных детей. По словам Нонна, автора поэмы о Дионисе, где собрано такое богатство вакхических мифов и символов, дочери Ламоса, приютившего в своем доме божественного младенца, «пришли в бешенство, под бичом демонической напасти, насланной гневом Геры. В дому они нападали на рабынь, и на распутиях ножами вскрывали грудь странникам-чужеземцам. И ужасно кричали они, и мрачно блуждающим взором вращали очи смятенного лика. Туда и сюда бежали они и прядали, как толкала их непоседная ярость, и раскидывали по ветру волосы, и белая пена струилась из неистовых уст на шафрановые хитоны. И уже, обуреваемые отчуждающим мысли безумием, они искрошили бы мечами младенца Вакха, если бы крылатый Гермес, подкравшись, тайно не восхи́тил его». Характеристичны покушения мифических дев, обращенных в менад соседством бога, на жизнь женщин, чужеземцев, детей — в лице самого младенца-Диониса.

Менад воображение древних охотно рисует окровавленными. Такою представляет тот же Нонн и Семелу в тот час, когда она привлекает на себя влюбленные взоры будущего супруга, отца Дионисова, бросившись

в воды Асопа, чтобы омыться от запятнавшей ее крови жертвенных животных: ибо она только что присутствовала при жертвоприношении Зевсу, «и омочила лоно кровью, и кровь капала с волос, и побагровел хитон от живых струй».

Вакханка Мистида, воспитывая Диониса, по рассказу Нонна, изобретает символы и обряды его будущих мистических служений. Между прочим, это она «оплела плющем тирсы, и покрыла листьями и шишками пиний их железные острия, чтобы они не ранили Вакха». Это любопытное признание выдает первоначальное назначение тирсов, ясное, впрочем, и по другим свидетельствам: цветущие жезлы были некогда оружием служителей Диониса, действительными копьями. И в сулице Ликурга, преследующего Диониса с его питательницами-менадами, нимфами Нисы, мы узнаем обратно — тирс.

И вот еще многозначительное указание из той же сокровищницы прямых свидетельств и косвенных намеков на факты Дионисовой религии — из поэмы Нонна. Нимфы Нисы, идеального луга или рая Дионисова, «гонимые бичем змееволосой Мегеры, стали мычать, как быки». Мычание, подражательный символ грома, входит, как мы видели выше из слов Эсхила, наравне с флейтой и тимпаном, в музыкальную симфонию оргий и намекает на присутствие или близость быка-Диониса, сына Громова. «Нисиады нападали на собственных детей, и рассекали на куски ножами новорожденных сыновей своих, которых сами родили, губительницы своих же чад. Одна вскидывала младенцев на воздух, и головой вниз дети низвергались на землю, другая волочила милых чад и не помнила о своих сосцах; а та обагряла руки детоубийственным железом и становилась новою Агавой». Еще факт оргиастического детоубийства.

Остановимся на Агаве и ей посвященной трагедии Еврипида. По Оппиану, Дионис превращает сына Агавы, Пенфея, в быка, а менад, с Агавой во главе, — «в зверей, пожирающих сырую добычу (по-видимому, пантер), чтобы они разорвали его своими зубами». Превращение, конечно, должно быть принято в смысле субъективном, как иллюзия сознания. У Еврипида, вакханки — то охотничьи собаки, то охотницы; Пенфей — горный лев. О его растерзании зубами, съедении нет речи. В заключительной сцене трагедии, потрясавшей зрителей и знаменитой во всей древности, Агава, на острие окровавленного тирса, несет, торжествуя, «голову горного льва, добычу священной охоты». Вот содержание рассказа первого вестника из трагедии «Вакханки»:

«Стада поднимаются на горы; солнце начинает нагревать землю; пастух видит три хора менад, тихо спящих под елями и дубами. Заслышав мычание стад, Агава вскакивает и будит подруг. Они поднимаются, убранные и пристойные, — девы и жены, молодые и старые, — распускают волосы по плечам, застегивают и оправляют оленьи шкуры, перепоясываются змеями. Имеющие в грудях молоко кормят им козочек или волчат, принесенных с горы. На головы надевают они венки из плюща, дубовой листвы и тиса. Если какая ударит тирсом по скале, из скалы росится вода; где вонзит тирс, источник вина бьет из земли; другие паль-

цами ног раздвигая почву, заставляют ее источать молоко; с плющевых тирсов каплет мед. Пастухи держат совет и, решив захватить в плен цареву мать — Агаву, прячутся в чащу. А вакханки в определенный час, воздымая тирсы, согласным хором стали призывать Иакха, Зевсова сына, Бромия. И вся гора исполнилась вакхическим движением и рысканьем зверей. И когда Агава пробегала мимо меня, — говорит пастух, — я бросился из кустов, чтобы схватить ее. А она вскричала: «Эй, вы, проворные мои собаки! За мной, с тирсами! Нас хотят поймать!» Мы обращаемся в бегство, чтобы не быть растерзанными. Вакханки же накинулись на пасущиеся стада. И вот одна, ухватив руками первотельную корову, раздирает ревущую на двое; другие рвут на части ялых телиц. Разметали по сторонам: та — вырванные ребра, та — отторгнутую переднюю ногу с двойным копытом. Кровь струится с ветвей, где повисли на соснах куски тел. И свирепые прежде быки повергаются наземь бесчисленными женскими руками; в одно мгновение ока с них сдирается шкура. Как птицы, легкие, слетают вакханки в долину и совершают набег на два села, лежащие под склонами Киферона. Все сокрушают в селах, уносят детей, — и что ни положат на плечи, не падает с плеч; на голове несут огонь, и огонь их не опаляет. Тогда пастухи, ограбленные вакханками, хватаются за оружие. И дивно было видеть, как не могло ранить женщин острие копья; а они наносили раны ринутыми тирсами, и обращали в бегство мужчин. Потом они омылись у своих чудесных ключей, и змеи языками слизывали с их тела кровь».

А вот рассказ второго вестника: «Мы сидели в травянистой долине, притаившись, и наблюдали, сами невидимые. Долина была окружена утесами, источники орошали ее; под соснами сидели менады, занятые приятным делом. Одни увенчивали новым плющем тирсы, потерявшие украшение листвы; другие перекликались напевами вакхической песни. А Пенфей, несчастный, не видел женщин, и говорит чужеземцу: сесть бы мне на холм или на сосну, чтобы ясно увидеть нечестие менад! И чужеземец, с нечеловеческою силою пригнув до самой земли высокую ветвь сосны, посадил на нее Пенфея, и ветвь, устремившись вверх, показала его вакханкам раньше, чем он их завидел. А чужеземец пропал, и только с высоты послышался голос: О девы! вот я привел к вам того, что смеется над вами и мною, и моими оргиями. Отмстим ему! — И вспышкой священного огня озарились земля и небо. И затих воздух, и замерла листва, и не было слышно ни одного звука. Они же, не расслышав внятно голоса, встали, выпрямившись, и озирались вокруг. И опять проговорил бог. Узнали вакханки голос и бросились, как быстрые голубицы: и неслись по развороченному потоками долу, и по скалам, ярые божественным вдохновением. И, приметив Пенфея на сосне, взобрались на противолежащий утес, как на башню, и стали оттуда с великою силою метать в него камни, древесные ветви, тирсы — и не достигали его. Потом, сломив суки дубов, ими тщились выворотить корни сосны, и не успевали. Тогда вскричала Агава: обступим кругом, менады, и охватим ствол, чтобы не убежал от нас зверь и не разгласил таинств бога! И вот бесчисленные руки протянулись к дереву и вывернули его из земли. Со стоном

упал на землю Пенфей. И первая зачала убийство мать-жрица. Она бросилась на сына; а он сорвал повязь с головы, чтобы она признала его, и молил, касаясь ланит ее: я, мать! сжалься! Но та, с пеной у рта, вращая скошенными в ярости глазами, была одержима Вакхом, и ничего не понимала, и не послушалась. Схватив его левую руку, упершись ногой в бок злосчастного, она вырвала руку — не своею силой, бог сам дал силу ее рукам. А Ино разрывала его плоть с другой стороны, а за ней уже надвигалась Автоноя и вся толпа менад. Стенал он, а они завывали. Одна похищала руку, другая ногу, обутую в охотничью обувь; ребра обнажились; каждая несла в окровавленных руках часть Пенфеева тела. Лежат растерзанные члены там и сям, под камнями или в лесной глуши, а бедную голову мать воздвигла на тирс и несет по Киферону, будто голову горного льва, покинув сестер с хорами менад. И вот уже возвращается, гордая и торжествующая, в эти городские стены, славя Вакха, помощника в охоте, пособника в добыче и победе. Ах, плакать ей о своей победе! . .»

Миф — зеркало культа. Чудо — зеркало души. Чудесный мир мифических вакханок — психология вакханок исторических. Оба полюса экстаза представлены в мифе: экстаз блаженный и экстаз убийственный. Taedium sui, тоска личной обособленности, освобождение от тесноты личного сознания, от тюрьмы *я*, выход из своей темницы и своей немощи — вот что составляло смысл и душу дионисийского разрешения и окрыления. Но наступало мгновенье в напряжении этих восторгов безличного счастия, когда они переходили в невинный и священный голод истребления. Невинный, потому что бесцельный и бессознательный. Бесцельность — вот признак глубочайшей потребности. Где говорит стихия, там молчит разум. Цели нет в игре и пляске, в слезах и смехе. Не было цели и в вакхическом возбуждении. Ибо служение богу и жажда исполниться им не исчерпывают явления полярности дионисийского аффекта. Его корни лежат непосредственно в первоосновах психической жизни.

Агава зачинает убийство, как «мать-жрица». В убийственных исступлениях служителей Диониса всегда кроется жертвенная идея. Мы имеем дело (как покажет следующая глава) с разнообразными формами дионисийской жертвы, первоначально человеческой. Из дальнейшего изложения должно выясниться, что жертва в Дионисовой религии древнее бога. Но есть нечто более древнее, чем сама жертва. Это — психологическое явление оргийного экстаза в его судорогах полноты, переливающейся через край, счастия, разрешающегося в восторг страдания, силы, ищущей освобождения от своего избытка в муке и смерти, упоения жизнью, переходящего в радость уничтожения.

IV

<. . .> И чем глубже стали бы мы вникать в дионисийские мифы, тем более убеждались бы, что на всех их напечатлелась мистическая истина Дионисовой религии: истина раздвоения бога на жертву и палача, на богоборца и трагического победителя, на убиенного и убийцу. Эта мистика оргиастического безумия мало говорит рассудку, как всякая мистика; но

ее символизм более, чем логика догмата, делает нам доступной загадочную сущность вечно самоотчуждающегося под чужою маской, вечно разорванного и разлученного с собою самим, вечно страдающего и упоенного страданием «многоликого» и «многоименного» Диониса, бога «страстей».

Раскрытая выше идея мистического отождествления сплавляла вакхическую общину в одно хоровое тело Диониса; она одна позволяет внутренне осмыслить сущность «оргии», этого совместного, не нуждавшегося в жреце, священнодействия «вакхов» — как формы культа исключительно дионисийской. Из сущности начала оргийного вытекает исконная схема оргии как священного действа. Ее объединенной множественности свойственна форма кругового строения участников, «киклический хор». Хороводная цепь была как бы магическим проводником экстаза. Хороводная песнь звалась дифирамбом. На круглой орхестре двигался «трагический хор» (τραγικὸς χορός), хоровод козлов, каким мы застаем его древле в Пелопоннесе. В середине хоровода был видим сам бог в его жертвенном лике — обреченный участник действа, отчужденный от своего прежнего я личиной и жертвенными «трагическими» котурнами, которые, как было указано, еще привязывались на Тенедосе к копытам тельца, заменившего прежнюю человеческую жертву. Круговой ток исступления разверзал пред глазами составлявших цепь ослепительные «эпифании», потрясающие явления и знамения божественного присутствия. Они достигали самозабвения богоодержимости, они становились «вакхами»: все личное с корнем исторгнуто было из их преображенного существа.

Принесение в жертву Дионису его самого, чрез посредство им же вдохновленных и исполненных, являющих собою его же аспект служителей бога страдающего, составляло мистическое содержание Дионисова культа. Если Титаны, разрывающие бога, чрез пожрание его им исполняются в такой степени, что вмещают в своей мятежной и хаотической душе иную, божественную душу, и люди, возникшие из их пепла, уже рассматриваются как существа двойственной природы, составленной из противоборствующих начал — титанического, темного, и дионисийского, светлого, — то это преображение богоубийц чрез удвоение их природы — только последнее очищение; но и сама первородная вина, этот «древний грех беззаконных предков» (по слову орфиков), самое исступление их убийственного буйства невозможны без того жреческого безумия, которое отличает всех Дионисоубийц, будут ли то лица исторической действительности, как тот жрец эпохи Плутарха, не воздержавшийся в своем преследовании орхоменских женщин от умерщвления одной из них [31], или образы мифа, как детоубийственные Миниады [32] и Пройтиды, дочери Ламоса [33], нападающие с ножами на чужеземцев и рабынь; или нимфы Нисы, взалкавшие плоти бога, его пестуньи; преследователь Вакха Ликург, или кормилец и убийца сына, Афамант; Корес, поднимающий нож на Калиррою, или влюбленные менады, терзающие Орфея; Агава, несущая на тирсе голову милого сына, или безумная Антиопа, привязывающая с помощью сыновей своих, менаду Дирку к разъяренному быку.

Безумие Титанов прямо не обусловлено в мифе влиянием Диониса; но ведь уже самая близость и видение младенца, глядящегося в зеркало [34], должны были охватить их дионисийским исступлением: не даром они вымазали лица гипсом (черта, не объясненная прагматизмом мифа, но необходимая в связи вакхического жертвенного маскарада) и бросаются на ребенка, чтобы растерзать его в ярости, тогда как прагматизм мифа требует простого убиения. Но Дионис именно неумертвим, хотя должен быть вечно умерщвляем, — сын Зевса-змия и змеи-Персефоны, подземной владычицы над областью смерти [35].

Глубокомысленный миф как бы предполагает дионисийское тяготение к растерзанию искони потенциально присущим хаотическому и материальному началу, началу Титанов-богоборцев. Оно же (прибавим вскользь — по преимуществу начало женское. В Титанах древняя Мать мстит своему мужу [36], Земля — Небу. И родились они всем в мать: от нее унаследовали свое неистовство. Другими словами, Титаны созданы мифом по образу Менад: мифотворческая мысль продолжила в сынах Земли идею женского мужеубийства. Дионис — жертва, поскольку он мужественен; губитель — поскольку божество его женственно. Титаны, губители в духе и одержании Дионисовом, — только сыны Матери.

Итак, древние прообразы двойственной души человека, сына Неба — Урана и Матери — Земли, — как и человеческая душа, по орфическому учению, — дочь Земли и звездного Неба, как и первый Дионис — сын Зевса и Персефоны, как и второй Дионис — сын Зевса и Семелы, одного из символов Земли (какова бы ни была этимология слова: σεμνή, почтенная мать, или θεμέλη, твердая земля, или, как думали некоторые, имя, родственное славянскому «земля», и т. д.). Титаны суть первый аспект дионисийского начала в непрерывной цепи явлений вечно превращающегося бога — и древнее, как «вакхи», нежели древнейший Дионис мифа.

Как доказательство, что они убивают Диониса, уже как силы дионисийские, — поучительно отражение орфического мифа в сельском аттическом, об Икарии. Икарий, ипостась Диониса, распространяет по своей стране дар бога — лозу виноградную — и умерщвляется буйными селянами и пастухами гор, своего рода Титанами, которые впали в яростное безумие, отведав неведомого им дотоле божественного напитка, т. е. исполнившись душою Дионисовой.

Дионисийское начало миф предполагает как некоторое prius, и им обусловливается появление Диониса-лица. Дальнейшее исследование должно подтвердить этот вывод: Дионис как религиозная идея оргиазма, как мистический принцип культового исступления и жертвы экстатической — изначальнее, нежели Дионис как образ мифа.

V

Мифу не удается пластически и окончательно очертить Дионисов облик. Бог, вечно превращающийся и проходящий чрез все формы, — бог—бык, бог—козел, бог—лев, бог—барс, бог—олень, бог—змея, бог—рыба, бог—плющ, бог—лоза, бог—дерево, бог—столп, бог—юноша, бог—

муж брадатый, бог—младенец, бог—дева, бог—огонь (πῦρ εὔιον), бог—пучина морская, бог—дождевая влага, бог—солнце, бог—ночь и смерть, бог в колыбели, бог в гробу, или раке, или в осмоленном ковчеге, брошенном в море, в горных недрах или в узком колодце, в темном озере или в болоте, бог в бедре Зевсовом и в котле Титанов, бог на дельфинах, бог среди изнеженного сонма женщин и в женских одеждах, бог на корабле, или на колеснице, влекомой тиграми, или на двухколесной тележке, везомый двумя сатирами и двумя менадами, бог в объятиях Ариадны, бог в шлеме и всеоружии (на изображениях Гигантомахии), бог с лирой Аполлона, бог—ловчий, бог сокровенный и исчезнувший, бог—беглец, бог обмана и веселого прятанья, бог—загадка, бог—голос, бог—маска — этот бог всегда только маска и всегда одна оргиастическая сущность.

Его многообразность и как бы текучесть не позволяет облечь его numen в постоянное и устойчивое формальное представление; миф прибегает к различению многих. Дионисов, которые суть не только разные аспекты бога, как Μειλίχιος (личина из фигового дерева) и Βακχεύς (маска из ствола виноградной лозы) на Наксосе, — но и последовательные его богоявления или возрождения. Позднейшие мифологи уже насчитывают до пяти различных Дионисов, в точном определении которых, впрочем, расходятся. Религиозная мысль не может остановиться на данном звене в цепи обновления бога, предчувствует и отмечает его начало в генезисе вселенной, до появления первого Диониса, Загревса, сына Персефоны, и полагает принципиально возможным его новый приход, что логически обусловливает феномен обожествления людей под его именем (νέοι Διόνυσοι напр., Димитрий Фалерский, Антоний), феномен, в котором кроются, быть может, корни римского культа императоров, несомненно родившегося в греческом мире, по-видимому, в Малой Азии, и только сменившего там культ греческих царей.

Очевидно миф ищет выражения чему-то данному изначала; и вероятным становится, что не экстаз возник из того или иного представления о боге, но бог явился олицетворением экстаза и как бы разрешающим и искомым видением охваченного беспредметным исступлением сонма «вакхов». Можно предположить, что «вакхи», как община оргиастов и как самое обозначение исступленных в слове, древнее Вакха, как лица мифологического. Несомненно, что первобытный человек приписывает свои душевные переживания божественной силе, в него вселяющейся и его одержащей; в этом смысле бог дан одновременно с исступлением. Но от этого неопределенного обожествления оргийной силы еще далеко до мифологической концепции Диониса. Первоначально, божество дионисийской общины — «secretum illud quod sola reverentia vident», как говорит Тацит о божестве германцев («именами богов означают они то тайное, что видят только глазами веры и почитания»); следовательно, быть может, нечто менее широкое, правда, по объему понятия, но однородное, например, с полинесийским божеством Мана, о котором Макс Мюллер говорит, со слов путешественников: «это сила или влияние сверхматериального порядка и, в некотором смысле, сила сверхъестественная; но она открывается в силе материальной и во всякого рода

могуществе человеческом. Мана не сосредотачивается в одном предмете, но может быть проводима в каждый предмет. Обладают Маной духи, будь то души, отделенные от тела, или сверхъестественные существа. Вся религия этих дикарей в том, чтобы овладеть Маной».

Любопытно, что миф о Дионисе никак не может покрыть собою весь круг дионисийских явлений, — признак, что миф —только попытка дать им, уже внутренне определившимся, объяснение этиологическое. Например, дионисийское безумие не объяснено мифом. Часто прибегает он, для его оправдания, к мотиву гнева Геры. Наконец, при участии идей малоазийской религии Кибелы, возникает упоминаемое Платоном священное предание (λόγος), по которому сам Вакх является жертвой насланного Герою безумия, отчего он и насылает, в свою очередь, на людей вакхические исступления и восторги. По Аполлодору и Юлиану, Дионис излечивается от безумия фригийскою матерью — Кибелой. Дионис умирает вечно и умирает насильственно. Если Титаны умертвили первого Диониса, то кто и как убил сына Семелы? Создается поздний миф об убиении Диониса Персеем; отчего, по общему закону отождествления убийцы и жертвы, Персей являет черты Диониса: он — жертва меланхолического безумия.

Дионисийский миф до такой степени недостаточен для объяснения культовых явлений дионисийского цикла, что у Плутарха, чтителя Диониса, мы встречаем (de def. orac. 14) следующее неожиданное заявление: «Торжества и жертвенные служения, в которых мы находим омофагии — пожирание жертвы сырьем — и растерзания, посты и плачи (постились орфики после омофагии, плачи нам известны из характеристики ночных триетерий), часто же хуления и исступления, и, как говорит Пиндар, кликания с сильным отбрасыванием головы (черта, повторяющаяся в радениях дервишей), — эти торжества и жертвоприношения совершаются, по моему мнению, не в честь кого-либо из богов, но с целью отвращения злых демонов. И все то, что в гимнах и мифах рассказывается о божественных похищениях, блужданиях, прятаниях, побегах и подневольных службах, — все это не страсти богов, а демонов». Греческое мифотворчество не смогло пластически преодолеть и властно очертить хаотической стихии оргизма, отчасти чуждого эллинскому гению по своим историческим корням, отчасти коренившегося в темном демонизме народных масс и естественно тяготевшего к формам, аналогичным шаманству, нашей хлыстовщине и средневековому сатанизму.

Ища определить содержание религиозной идеи, которую мы можем полагать первоначальной в эллинском оргиазме, прежде всего должны мы исключить представление о божественности вина или опьянения чрез вино из первого и исходного круга дионисийских созерцаний. Конечно, не вино было обожествлено в Дионисе, как это может казаться вероятным хотя бы из мифа об Икарии. Уже выше было указано на тот решающий факт, что Гомер знает как усладу смертных и как существенную часть жертвы богам и душам умерших, но бога вина не знает. Далее, элементы культа, отмеченные печатью явной первобытности, естественно признать в составе Дионисовой религии и наиболее древними;

но среди этих элементов мы не находим опьянения вином, ни вообще опьянения физического; мы встречаем исключительно психические аффекты; питанием же исступленных являются сырое мясо и горячая кровь.

Правда, вино было рано оценено оргистами как могущественный стимул исступления. Фракийцы опьянялись несмешанным вином, брагою и наркотиками — курениями из конопляного семени. Их пророки прорицали «plurimo mero sumpto» [37], по словам Макробия. Загробное блаженство рисовалось их воображению как состояние вечного опьянения. Изначала хранились в греческой памяти и общеарийские представления о живой влаге, дающей бессмертие богам, — амбросии. Дионис, бог опьяненных душ, вобрал в себя и реализовал в вине, любезном оргийной общине, этот идеал растительной крови, текучей и огневой божественной души. Мы увидим, что он рано стал божеством растительности, цветения и обилия земного: лозу винограда возлюбил он выше всех произрастаний земли. Его страдающая и жертвоприносимая сущность была узнана и в винограде: в страстях растаптываемых гроздий, в мученичестве обрезаемых ножом виноградаря лоз увидели повторение страстей бога. Оргиазм изначальных радений нашел свое отражение в упоенном буйстве праздников виноградного сбора. Личина оргиастов пришлась к лицу виноградарям. Был обретен новый, более общий и простой, менее ужасный, менее опасный аспект глубокой и мрачной веры.

В этой связи понятною становится аномалия Дионисова имени. Эта аномалия в том, что оно, по-видимому, compositum, и при том, как кажется, образовано чрез сложение с именем Зевса, Дия. Его толковали: «сын Зевса», «влага Зевса», «гнев Зевса»; можно было бы прибавить к этим этимологиям столь же сомнительную: «сила, или воля, Зевса», видя в νῦσος корень numen, от νεύω, nuo. Есть толкование: «двухкопытный»; отдельно стоят неубедительные словопроизводства из семитических языков и санскрита. Надпись на одной вазе Διὸς φῶς («свет Диев») или, скорее, Διὸς φώς («муж Зевсов») над изображением Вакха, подкрепляет мнение о присутствии в имени бога элемента Зевсова имени. Итак, «многоименный» бог не имеет своего имени. «Вакх», имя, характеризующее шум и бурю оргий, как и фракийское Σάβος, по-видимому, раньше означало вакхантов, нежели бога Вакха. Не имея соответственного имени, Дионис заимствует имя у отца, Дия. Дифференцированное из Зевсова имени имя Диониса обличает дифференциацию самого понятия из понятия Зевса.

В самом деле, оргийные культы исключительны. Близость оргистов к своему богу препятствует им знать или признавать других богов. Оргистические религии тяготеют к монофеизму. Бог, которому служит такая община, есть единственно доступный ей аспект божества, следовательно — бог в его высшем и наиболее общем виде — Зевс. Имя Диониса, столь абстрактное, возникло как отвлечение божественной силы оргий, для различения от других божеств и в силу необходимости стать к ним в определенное отношение. Первою же порой обожествления оргийской силы был период означения ее простым именем высшего бога.

Искусственность имени Диониса и как бы конкуренция с этим име-

нем других имен (характерно вышеупомянутое Διὸς φῶς) — выдают долгие поиски за словесным ознаменованием божества и, следовательно, за его определением догматическим и его пластическим образом. Критский бог двойного топора и человеческих жертв, предшествующий на Крите Дионису—Омадию, есть критский Зевс. Что этот Зевс — Дионис, явствует и из оргиастического характера его культа и мифического института куретов, и из того, что он является в аспекте бога умирающего. Его оплакивали как Диониса, считали богом Аидом (Ζεὺς ἢ ῞Αιδης ὀνομαζόμενος στέργεις, по Еврипиду), как и Диониса, про которого Гераклит говорит, что его оргии совершаются в честь Аида. Его культ был культ хтонический. Его гроб на Крите (гроб Зевса — нелепость с точки зрения общегреческой) был известен издревле, и результаты новейших раскопок согласны с древней локализацией культа этого умершего Зевса. Уже Одиссея, повествуя о собеседованиях Миноса критского с Зевсом, намекает на Идейскую пещеру, как жилище подземного бога. Природа этого критского служения и его ближайшее родство с дионисийством выступают в фигуре критянина Эпименида, пророка, не раз пережившего в Идейской пещере долгие экстазы отделения души от тела, «мудрого в вещах божественных мудростью энтузиастической» (по выражению Плутарха), великого очистителя Афин от мести подземных божеств и религиозного реформатора очищенного им города. Мы уже встречали «бога двойного топора» в лице Диониса—человекорастерзателя на Тенедосе [38]. Вот намеки на первоначальное почитание Диониса среди греков под неопределенным именем Зевса или, точнее, без всякого имени. Недаром ритор поздней поры, Аристид, говорит: «Слышал я и другое предание, что сам Зевс — Дионис». И если мы заподозрим это заявление в религиозном синкретизме или философской феокрасии (богосмешении), то формальный культ Зевса—Вакха (Ζεὺς Βάκχος) в Пергамоне, засвидетельствованный эпиграфически, показывает, по-видимому, нечто большее: здесь феокрасия кажется нам имеющей свои корни в древнейшей религиозной идее и свои традиции во фригийском и пафлагонском культе Зевса, умирающего зимой и воскресающего весной, т. е. Диониса с именем Зевса.

Именно потому, что бог жертвенного страдания не имеет имени и лица, так легко, так логически возможно его облечение во многие лица, μορφαὶ Διονύσου, лики, или формы, Дионисовы. Он бог — «герой» (ἥρως) вообще, как бог умирающий, и при том страстною смертью; и оттого издревле его божество ипостазируется во многих героях, единое под разноликими масками судьбы трагической. Мы видели ряд примеров такого ипостазирования; умножим этот ряд, не притязая исчерпать его, несколькими другими примерами.

Одно из древнейших свидетельств о трагических хорах есть свидетельство пятой книги Геродота о сикионцах. «Сикионцы, — говорит он, — чтили Адраста и славили его страсти (πάθεα) трагическими хорами, Диониса не чтя, а чтя Адраста. Клисфен же (тиран сикионский) возвратил (ἀπέδωκε) хоры Дионису, а остальной культ, принадлежащий дотоле Адрасту, отдал Меланиппу». Дело в том, что Адраст был герой аргивский, а Клисфен, из политических соображений, хотел отвратить свой

народ от традиций, связывавших его с Аргосом. Не зная, что ему делать с внедрившимся в Сикионе почитанием героя Адраста, он спрашивает о том в Дельфах; но оракул защищает Адраста. Тогда тиран надумал добыть из Фив фиванского героя Меланиппа, вывез, с разрешения фивян, гроб его и построил ему в Сикионе храм. Так культ героя Меланиппа занял место культа Адрастова. Трагическим же хорам тиран указал прославлять не Адрастовы страсти, а Дионисовы. Замена, очевидно, была возможна только при условии внутреннего родства или аналогии между заменяемыми культами. Трагические хоры имели своею общею и принципиальною задачей служение Дионису; между тем они изображали судьбу Адраста. Не был ли Адраст только одним из местных обличий Диониса? Рассматривая дошедшие до нас мифологические данные об Адрасте, мы убеждаемся в присутствии в его облике черт самого Диониса как бога хтонического. Адраст — дионисийский герой, или ипостась Диониса. Его отличительный атрибут в мифе — быстрый конь Арион, «божественный Арион, ведший свой род от богов», именно рожденный от Посейдона и Эриннии, следовательно — черный; черный цвет принадлежит дионисийской символике, и «черновласый» — эпитет Аида. Злой враг Адраста — Меланипп; что значит также «черноконный». Меланипп убивает его близких и чуть не умерщвляет его самого, но волшебный адский конь его уносит героя из сечи; что, однако, только обычное символическое означение героической смерти. Итак, герой черного коня умерщвляет своим же враждебным двойником — черта, возможная только в знакомом нам круге дионисийских представлений о жреце и жертве. Личность Адраста вообще отмечена чисто дионисийскою трагикой: он вынужден предпринять поход с Семью против Фив, хотя наперед знает о роковом исходе войны. Впрочем, при состоянии наших источников, мы не располагаем всеми элементами первоначального трагического мифа.

Образ Аристея как ипостаси Дионисовой не менее прозрачен. Он, прежде всего, представляет аспект Диониса как бога пчел и меда; ибо Вакх столь же бог меда, сколь вина. Однако Аристей — и виноградарь. В Сицилии он почитается в одном храме с Вакхом. Он преследует Эвридику, которая умирает в бегстве от укуса змеи: здесь Аристей—Дионис является и Дионисом—Аидом. Он сопричислен к Дионисову сонму (по другим, он — сын Диониса) и восхищен в гору Гемон, в Фракии, где живет под землей, т. е. делается, как Дионис, претерпев смерть, божеством подземным, — «смертный не счастливый по страстям своим» (θνητὸς οὐ μάκαρ παθέεσσι), как означает его в одном стихе Григорий Назианзин.

Характеристичен благородный Ресос, сын Музы, коварно убитый под Троей Одиссеем и Диомедом, являющимися «как волки», т. е. в личине волков, и поселенный также под землей, во фракийском (дионисийском) Пангее, как жрец Дионисов. Характеристичен виноградарь и друг Диониса Οἰνεύς, сын Фития, сына Оресфея, — чья собака (символ лета) рождает виноградную лозу. Характеристичен и сын его (или Ареса) и дионисийской Алфеи, Мелеагр, жизнь которого связана с волшебною головней; мать сжигает головню, негодуя на сына за убийство ее братьев, и жизнь его сгорает одновременно: быть может, — ипостась Диониса как

факела ночных оргий, тризн по боге умершем. От Оресфея до Мелеагра дионисийская филиация обличается самыми именами; подобною же филиацией связана с Дионисом менада Антиопа, дочь Никтея (Никтелий — имя ночного Вакха), которого другая дочь Νυκτηΐς замужем за Полидором («многодарным» — имя божества хтонического). Характеристичен своими «страстями» (πάθη) Паламед, засыпанный в колодце камнями, как его дубликат Анфей (одно из имен Диониса), погибающий в колодце.

Но не только во многих ликах героев является единый лик Диониса: он же просвечивает и в некоторых божествах, напр., в Аресе, боге дионисийских фракийцев. Ряд общих черт связывает Диониса и Ареса. Было даже предание, что Арес — отец Диониса: указание на первоначальное культовое единство. Арес — «безумный» (μαινόμενος), как Дионис. Ему служат женщины (γυναικοθοίνας, как Дионис — γυναικομανής). Он бог воинских кликов (Ἐνυάλιος), как Дионис. Трагедия «Семь против Фив», трагедия воинственного пафоса и упоения Аресом, признана древними — «полною Диониса». Дионис является в шлеме и всеоружии. Арес и Дионис — равно хтонические боги.

Итак, оргиастическая идея Дионисовой религии воплотилась в лице Диониса только после долгих поисков за божеством и именем, ей адэкватным; и даже по возникновении Диониса-лица она как бы еще выходила за края найденного ею вместилища, переливаясь в культы иных, уже обособившихся божеств и создавая ряд дифференцированных подобий и повторений Диониса. Но если первоначальное в вакхической религии есть оргиастическое служение, открывшееся нам как служение жертвенное, и если жертва древнее бога, то что же обусловило самоё жертву?

Существует мнение, по которому мотивом оргиазма дионисийского являются «растительные чары» (Vegetationszauber), т. е. заклинание духов растительности, магическое пробуждение природных сил, путем обрядового воспроизведения их демонически-оргийной жизни, к их высшей деятельности, потребной человеку, зависящему от земного плодородия. Основаниями этому мнению служат, с одной стороны, аналогия сельского оргиазма у разных народов, с другой — связь Диониса с миром растительным. То и другое основание недостаточны. Религия Диониса не есть религия сельская. Напротив, в формах своего оргиазма (а мы должны искать ее корней именно в оргиазме), это — зимняя религия горных высей, снежных стремнин, бесплодных круч и диких ущелий, или же — в частном своем аспекте — религия влажных, болотистых, бесплодных низин. Приуроченная только впоследствии к культу винограда и плодовых деревьев, она никогда не имела прямого отношения к посеву злаков. Почитание дерева и растительной жизни вообще принадлежит, правда, к древнейшим ее элементам; но это по преимуществу культ горных зарослей, ели, сосны, дуба и, прежде всего, дикого плюща. Сельский оргиазм других народов целесообразен; его магия служит потребностям практическим. Трудно отыскать что-либо подобное в дионисийском оргиазме.

Вместе с тем целая обширная область дионисийских явлений, не имея ничего общего с идеею растительности, ясно выдает свое отношение к идее загробного существования и к культу сил хтонических, или

подземных. Эту-то сферу религиозных представлений и действий, наравне с внутренне родственной ей сферою религиозных представлений и социологических явлений, связанных с идеею пола, и должно, по нашему мнению, считать первоначальною в дионисийском оргиазме. Отношение к растительности было только выведено из хтонической стороны Дионисова служения.

Свидетельства изобилуют. Прежде всего, это религия бога умирающего и погребенного, т. е. нисходящего в свое подземное царство. Умирает сам Дионис, и умирают, или нисходят в преисподнюю, его бесчисленные двойники, его отражения, ипостаси или личины. Так, по одному местному аттическому преданию, Дионис ищет дороги в Аид и просит некоего Просимна указать ему путь. Тот соглашается, с тем, чтобы Дионис, вернувшись на землю, наградил его своею любовью. Но возвратившийся Дионис уже не застает Просимна в живых. В память о друге он воздвигает на его могиле фиговую ветвь, символ пола. Дионис вызывается наверх (ἀνακαλεῖται) в Лерне, причем черную овцу бросают в озеро, в жертву Пилаоху — Аиду—Вратнику. Дионисийские празднества соединены с поминками: Феодесии, Ленеи, Анфестерии, Апатурии, дельфийские Героиды, Некисии в Аргосе.

Дионис зовется χθόνιος, μειλίχιος, νυκτέλιος, Ἅιδης, καθηγεμών,[39] как божество преисподней, и величается рядом эвфемистических имен, свойственных богам подземного царства, общим гостеприимцам, равно распределяющим дары богатым и обогащающим владыкам (χαριδότης, ὀλβιοδότης, ἰσοδαίτης). Он герой (ἥρως) и царь душ (ἄναξ), Ζαγρεύς — сильный охотник. Его символика — символика хтонических божеств, пурпуровый и черный цвета, гранатовое яблоко, ковчег. У фракийцев, где дионисийская религия являет свою древнейшую форму, это бог мертвых. Оттого геты, οἱ ἀθανατίζοντες,[40] по выражению Геродота, верят в бессмертие, вечную жизнь со своим богом. «Кавзианцы плачут при рождении человека, и радуются об умерших, как обретших покой от многих зол». Фракийцам единогласно приписывается древними «appetitus maximus mortis»[41] Еще в одной поздней надписи, найденной близ Филиппов, умерший мальчик напутствуем молитвами родных на цветущие луга Дионисовы, где будут утешать его нимфы и сатиры божественного факелоносного сонма. В исторической Греции связь Диониса с культом умерших все более затемняется; но никогда не перестает он утверждать как божество хтоническое.

Если же связь с культом душ первоначальна в Дионисовой религии, естественно предположить, что моменты оргиазма были приурочены прежде всего к тризне и поминкам, как и дионисийские празднества исторической Греции, так часто сопровождаемые поминками по умершим, суть или тризны по Дионису, или ликования о смерти, им преодоленной. Этот вывод, как покажет последующее изложение, освещает характернейшие черты оргийных служений: самый феномен оргиазма и его особенную обстановку; человеческие жертвы; растерзание жертв; роль маски в Дионисовом культе; наконец, отношение этого культа к религиозному началу пола. <...>

VI

<...> Но если в дионисийском культе первична тризна, — есть ли место на тризне утверждению полового начала? Несомненно. Обширная и самостоятельная сфера эмоциональных состояний, ему отвечающих, не только психологически, но и логически связана с почитанием душ. Она противопоставляет смерти рождение и возрождение и, сочетаясь с представлениями о существовании загробном и о мире ночного солнца, творит целое двойственной идеи бога Диониса. Половое соединение полярно смерти, и похоронам ответствует свадьба. Именно культ хтонического, подземного Диониса и соединяется с оргиазмом чувственным. Вместе с тем, поклонение полу приводится в связи с почитанием божеств хтонических (например, Деметры и Коры) как источников плодородия, — избытка земных произрастаний и деторождения изобильного (τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς). Гераклит порицает бесстыдные песни и торжества, исполняемые в честь Диониса—Аида. Таковы были, по свидетельству Климента, поминки над могилою Просимна, друга Дионисова, указавшего путь в Аид юному богу за посул его любви. По возвращении из преисподней Дионис находит влюбленного в него Просимна уже умершим и водружает на могиле его смоковничный сук, символ рождающей силы. Символ этот отвечает своим характером подобным же отметинам, как столб или весло, на первобытных курганах и надгробных насыпях. Половой культ как культ возрождения был обратною стороной обоготворения смерти и почитания бога умершего.

С другой стороны, древнейший оргиазм и сам по себе естественно подчеркивает и выдвигает начало пола. Религия разрыва и разлучения утверждала свою коренную идею в противоположении полов, основном и глубочайшем разъединении мира. Религия исступления, выхода из себя, разрушения личности и слияния с целым живой природы находила исход своим восторгам чрез погружение человека в хаотическую беспредельность пола. Чувство пола было чувством всей тайны, подосновою всех боговещих, внечеловеческих переживаний духа. Ибо в то время, как любовь выбирает и обособляет личность, ее корни глубоко уходят в хаос безличного. Половая страсть, на миг прозревшая светлым оком любви, остается сама по себе темной и слепой. В каждом отдельном соединении индивидуумов весь пол ищет всего пола, идея рода торжествует над идеей особи, и любящиеся с изумлением и ужасом открывают в своей *страсти* символы и эмоции первобытной, первозданной *вражды*, положенной между двумя полюсами животной природы.

Древнейшие указания обнаруживают первобытную войну полов, соединенную с оргиями Диониса. Девы Ламоса нападают, с кинжалами в руках, на мужчин. Жрец Орхомена с мечом преследует женщин. Если менады, по живописи на вазах, отбиваются тирсами от настигающих сатиров или сами пускаются за ними во враждебную погоню, — должно сопоставить с этими художественными мотивами миф убийственного преследования Пройтид оргиастами мужчинами, с Мелампом во главе, и вспомнить первоначальное значение тирсов как копий. Недаром Дионис—

бог, «радующийся на мечи» (χαίρων ξίφεσι), по орфическому гимну, и менады так часто изображаются с лезвиями в руках.

Мы склонны думать, что эта сторона дионисийской религии повлияла на образование мифа о Данаидах — гонимом сонме женщин, вооруженных ножами. Быть может, девы, непрестанно источающие воду из несомых ими сосудов, — нимфы влаги, нимфы—Гиады, как думают некоторые мифологи, и тогда Данаиды непосредственно связапы с дождевым Дионисом (Ὕης), с «владыкою стихии влажной», как называет его Плутарх. Они убивают мужчин, ими овладевших, и бросают их головы в озеро Лерну (то озеро, откуда на празднике Агрионий вызывался Дионис), как в пучину брошена и отрезанная голова Орфея. Этот мотив отрезанных и в воду брошенных голов, по-видимому, окончательно обличает в Данаидах героинь дионисийских [42].

Голова Орфея пророчествует на острове Лесбосе, в Дионисовом храме. Миф о голове приурочивается там же и к самому Дионису: рыбаки в Мефимне (на Лесбосе) находят в сетях изображение головы бога, сделанное из масличного дерева. Голова Осириса, — он же для греков Дионис, — приплывает ежегодно по морю из Египта в Библос. В этом круге преданий влияния культов Адониса и Аттиса (предметом одной родственной легенды служит голова Корибанта) переплетаются с исконными дионисийскими представлениями: оторванная голова Пенфея торжественно вносится в Фивы на острие тирса Агавы. По аргивскому преданию, Дионис умерщвлен отсекателем голов — Персеем. Культ головы, иногда одаренной силою оракула, приплывающей по морю или иначе явленной, есть, очевидно, элемент Дионисовой религии. По свидетельству Геродота, фракийские Исседоны, почитатели Диониса, позлащают черепа мертвых и рассматривают их как идолы (ἀγάλματα). Что обожествлялись *изображения* божественной головы, не скрывает сам миф: голова Диониса — Кефаллена (т. е. Головаря, — скорее, чем Фаллена) в Мефимне вырезана из маслины; но это изображение-фетиш не различалось от бога. Род дерева в фетише не безразличен: он связан с тем другим аспектом божества, как мы видели на примере двух Дионисовых масок острова Наксоса. Исследование роли маски в вакхической религии поможет нам в дальнейшем изложении вполне осмыслить культ отделенной от туловища головы.

Возвращаясь к мужеубийцам-Данаидам, миф о которых являет столько дионисийских черт, отметим в нем характерную подробность: одна сестра пощадила своего мужа, и именно за то, что он уберег ее девственность. Вот мотив женской самозащиты, выступающий и в целомудренной замкнутости женских радений. Последняя сцена Эсхиловой трагедии, представляющей бегство Данаид, живо рисует нападение мужского сонма на сонм женский.

В этой связи должно оцепить и значение брака, мистического соединения с самим богом, параллельного жертве, в религии Диониса. Он — «жених» (νυμφίος, μελλόγαμος). «Радуйся, жених! радуйся, свет новый!» — поют ему на празднике Анфестерий, отдавая ему в символическом обряде невестою супругу афинского архонта-царя. На Кипре и Наксосе

изобразительно празднуется брак бога с Ариадною. Покушение пастухов похитить Агаву в трагедии Еврипида, как и миф об Актеоне, намекают на оргиастический обычай умыкания женщин, и обособление женских оргий восходит к доисторической борьбе полов на оргиях тризн. Доселе в некоторых местностях Фракии существует свадебный обычай насильственного отнятия невесты женихом и его товарищами у толпы невестиных подруг, с нею удалившихся и ее обороняющих. Та же бытовая сторона оргиазма сквозит и в обряде переодевания мужчин в женские одежды, принятом на некоторых Дионисовых празднествах и в эпоху, когда вся греческая культура прониклась дионисийскими идеями, наложившем свою печать и на мифы, чуждые Дионисова круга (примеры: Фесей, Ахилл). Пенфей наряжается в женские одежды, чтобы оказаться незамеченным в стане менад; и в женском облике мыслится на Агриониях Дионис, когда о нем идет молва, что он спрятался в сонме Муз[43]. ‹. . .›

IX

‹. . .› Дионис встречает на своем пути ряд местных растительных и сельских божеств; он вбирает в себя их numina и nomina[44]. Бог Аристей усвоивает себе его черты и становится дионисийским героем[45]. Боги Φλεύς, или Φλεών, и Βρισεύς обращаются в культовые наименования (επικλήσεις)[46] Диониса. Но пришлец сталкивается на своем завоевательном пути и с противником огромной силы. Его имя — Аполлон. Отношения между этими божествами — одна из любопытнейших страниц истории эллинской религии; но они еще недостаточно расследованы. Между тем в этих отношениях пред глазами исследователя развертывается великая культурная борьба, положившая неизгладимую печать на всю греческую жизнь.

В Аполлоновой религии единственно проявилось влияние эллинского жречества. Если бы совокупность исторических причин не воспрепятствовала усилению греческого жречества, вся религия и образованность Греции нашла бы, вероятно, другие пути развития. Греция, наподобие Индии, создала бы великие религиозно-философские учения; она углубила бы свою народную веру, которая осталась нестройным и поэтическим, в своей живой и изменчивой противоречивости, многобожием; слабость жречества, неблагоприятная для развития глубочайших мистических и умозрительных начал, данных в зародыше во фрагментах эллинской «феологии», — была, напротив, благоприятна расцвету искусства, поэзии и научно-философской мысли. Потенция греческого жречества сказалась в создании религии Аполлоновой. Недаром как бы на знамени этой жреческой религии — на портике дельфийского храма — были начертаны многозначительные в своей гиератической краткости изречения: «(ты) *еси*» (εἶ, ибо таково естественное истолкование всегда казавшегося загадочным слова) и «Познай самого себя» (мы разумеем: как *сущего*, — познай в себе *Самого*, т. е. Атмана индусов), — что прямо обращает нас к «Еси» (asi) и «То ты еси» (tattvamasi) ведической философии, — быть может, общему и международному достоянию сокровенной,

эсотерической мудрости жрецов и феургов, для которой понятие и слово «бытия» уже само по себе заключало идею божественности, как это сквозит еще в элеатском учении о бытии или в еврейских монофеистических формулах: «Сущий», «Аз есмь», «Я буду, кто буду».

Кажется, что развитие аполлинийской религии было существенно обусловлено аристократическою оппозицией культовым и культурным захватом народных оргиастических вер, — религии Дионисовой, могущественной пристрастием сельских, земледельческих масс. Бог строя и меры, порядка и гармонии, сдержки и обособления, бог завоевателей и господ, законодателей и повелителей, — бог, прежде всего, мужской религиозной реакции против женского владычества (вспомним оправдание матереубийцы Ореста в Дельфах) и женских, всегда оргийных, культов, — должен был считаться с соперником — разрешителем, освободителем, задушевным богом неудержной скорби и неудержного веселья, варварским богом темных переживаний и неустроенных движений души, — богом мужеубийственных женских сонмов. Соперничество обоих божеств выразилось в стремлении Аполлонова культа усвоить и захватить в свое обладание ряд достояний Диониса. Сюда, прежде всего, может быть отнесено отлучение Артемиды от Диониса и ее сочетание с Аполлоном в образе сестры.

Это соединение Артемиды с Аполлоном совершилось в одном из главных древних центров греческой религиозной и культурной жизни, на острове Делосе (с которым мы все лучше знакомимся благодаря новейшим раскопкам, делающим Франции такую же честь, как и ее раскопки в Дельфах). На Делосе Артемида издавна у себя дома. Это видно уже из гомеровского наименования острова именем Артемиды Ортигии. С другой стороны, критское влияние было могущественно на Делосе. Аполлон и Артемида строят себе там алтарь из рогов: образ внушен, быть может, критским обычаем, установленным результатами новейших раскопок на Крите, — украшать жертвенники рогами, чему параллели находятся в библейских текстах. Фесей, возвращаясь, победоносный, с Крита, учреждает на Делосе круговой танец, подражающий блужданию в Лабиринфе (предмет изображений на знаменитой архаической вазе «François» во Флоренции) [47]: обряд сам провозглашает свое критское происхождение. Религия критская — религия Артемиды и некоего Дионисова первообраза; и священная пляска, конечно, отрасль оргиастических обрядов критского бога двойного топора. На древнейшей дионисийской почве Делоса утверждается религия обособившегося Диониса. Герой Делоса — Аниос, его мать — Ройо, т. е. гранатовый плод (Диониса), а дед — Стафилос, т. е. Дионисов виноградный грозд, женатый на Хрисеиде, внуке Дионисовой. Когда Стафилос узнает о беременности дочери, он заключает ее в ковчег: мотив явно дионисийский. Дочери Ания — Ойно, Спермо и Элаис (т. е. нимфы вина, хлебного посева и маслины), так называемые Οἰνοτρόφοι или Οἰνοτρόποι, т. е. возрастительницы винограда, или пресуществительницы в вино, — триада дионисийских растительных сил, культ которой, в своем переживании, еще сквозит в нашем обряде церковного благословения «пщеницы, вина и елея». Один сын Ания разо-

рван собаками: знакомый нам дионисийский символ. Этот герой Диониса отчужден от него и провозглашен жрецом Аполлона. Трех дочерей своих все же он посвящает Дионису; от этого бога они получают дар своей чудодейственной силы и впоследствии испытывают судьбу дионисийских героинь — преследование, бегство и превращение (в белых голубиц, — быть может, не без связи с критским культом голубя). Так не только Артемида, но и Аниос отняты на Делосе Аполлоном у его соперника — Диониса и принимают черты аполлинийские.

Уже Одиссея выдает попытку — даже благодать изобилия виноградного приписать Аполлону: она называет вино даром Марона, жреца Аполлонова. Между тем уже фракийская родина Марона указывает на его исконную связь с Дионисом, — как и его местный культ и филиация от Эванфа и Ойнопиона, двух ипостасей Вакха [48]. Ряд героев и божеств, низведенных до героев, оспаривается Аполлоном у Диониса. Таков, прежде всего, фракийский Орфей (по одной новой теории — самостоятельный бог минийского племени), являющийся, по свидетельствам самих древних, с двойственным обликом пророка аполлинийского и дионисийского [49]. Наксос весь увит дионисийскими легендами [50]: но его герой, Наксос, оказывается сыном Аполлона. Элевфер, герой — эпоним города, принадлежащего богу-Разрешителю, получает, в свою очередь, в отцы Аполлона. Праздники дионисийского характера, как аттические Осхофории и Фаргелии и лаконские Карнеи с их (σταφυλοδρόμια), обращаются в прославление Аполлона [51]. В Амиклах Аполлон овладевает хтоническим Иакинфом, родственным Дионису—Псилаксу. На Амиклейском троне [52], отданном Аполлону, над гробом Иакинфа, мы встречаем изображения дионисийских героев: уже знакомого нам Адраста и Адмета. Адмет («необоримый», как Адраст—«неизбежный») — ипостась бога смерти, взятого в его дионисийском, страдальном аспекте бога умирающего и воскресающего. Аполлон, в отмщение за пролитую им кровь змия-Пифона, должен нести под началом Адмета подневольную службу. Аполлинийская идея подвергается опасности быть вобранной и поглощенной идеею Диониса. Но развитие мифа восстановляет первую, и божество Аполлона торжествует. Аполлон изводит из Аида Адмета, как героя смертного, в награду за его доброту к своему божественному пастуху-подневольнику: он упоил Мойр вином (черта, заимствованная из дионисийского круга представлений и верований) и заручился их согласием освободить Адмета от смертной участи, если другой смертный решится умереть в замену его. Адмета заменяет его жена Алкеста — воспоминание о жертвенном убиении жен на древних тризнах.

Борьба Аполлона за обладание Фивами оставила свой отпечаток на мифах о Ниобе и Ниобидах. Соперничество двух божеств воплощается, в культурной и обрядовой сфере, в антагонизме двух родов музыки — духовой и струнной. Ряд мифов окрашены стремлением прославить кифару и унизить флейту: таков миф о Марсии. Музы, исконные дионисийские божества, пророческие нимфы текучих вод, отторгаются у Диониса и неразрывно связываются с Аполлоном. Кифароды замалчивают Диониса и его чары и славят Феба.

Своего высшего напряжения и вместе разрешения борьба достигает в Дельфах. Вакх-пришлец рано завладевает хтоническим оракулом Пифона и пророчествует, как во Фракии, устами своей экстатической Пифии. Но Аполлон отвоевывает дельфийский оракул. Эта его победа осуществляется, однако, лишь путем ответной уступки, глубоко изменяющей его собственную природу. Он усваивает себе дар экстатических вдохновений, пророчественный и очистительный. Его божество приобретает от Дионисова божества начала энтузиазма, мантики и кафартики. Жрица Аполлона в Аргосе исступляется и исполняется богом чрез выпитие крови (по Павсанию — ἐξ Ἀπόλλωνος μανῆναι). В Дельфах оба бога празднуют свое примирение, необходимое для духовного равновесия Эллады и для полноты творческого раскрытия идеи обоих. В ряде изображений керамики и пластики мы видим символы союза. Дионис и Аполлон подают друг другу руки при ликовании священного фиаса. Они обмениваются своими атрибутами. Дионис, отныне «Тирсоносец-Пеан», «Эвий-Пеан», увенчивается лаврами, Аполлон — плющем; Дионис играет на лире, Аполлон — «флейтист» приближает к устам двойную флейту. Впервые эта последняя признается на пифийских играх, и флейтист-Саккадас реформирует в первой половине VI века старую священную драму, изображавшую убиение Пифона. Аполлон убил Пифона, но он должен пострадать и искупить убийство изгнанием и неволей: победный бог разделяет судьбы бога страдающего. Спутники Диониса являются, в свою очередь, с символом Аполлоновой религии. На одной луврской краснофигурной вазе Силен с лирой и канфаросом плывет на дельфине. На другой вазе Сатир учится лирной игре: оргиазм учится строю.

Треножник дельфийского храма отдан Аполлоновой Пифии; но под ним чтится священный гроб Диониса. Дельфийский храм разделен: на восточной стороне прославлен изображениями Аполлон, на западной — Дионис. Дельфийский год делится на две части: зимой поется Дионисов дифирамб, весну зачинает Аполлонов пеан. Особая коллегия жрецов (ὅσιοι — «святые», в дионисийском смысле) совершает вакхические служения. Миф повествует, что сам Аполлон погребает сердце растерзанного Диониса в Дельфах или на вершине соседнего Парнасса. Две снежные вершины прекрасно-величавой горы поделены между обоими некогда враждовавшими братьями. Дельфийский оракул распространяет по Элладе почитание Диониса.

Но если Аполлон выходит из борьбы измененным, — очищенным и просветленным является и Дионис. Синтез обоих божеств впервые дает всей греческой идее ее окончательную формулу. Из обеих божественных потенций слагается эллинский пафос эстетического и этического строя. Оба бога дополняют друг друга, как золотое видение аполлинийских чар умирает экстатическое буйство музыкального хмеля, как охранительная мера и грань спасает человеческое *я* в его центробежном самоотчуждении, как правая объективация наших внутренних хаотических волнений целительно и творчески-плодотворно разрешает правое безумие исступившего из своих тесных граней духа. Поистине Дионис—Дифирамб уже не губитель, а исцелитель, Пеан: «владыка, друг плюща, Вакх, Пеан,

Аполлон звонколирный», — славит его трагедия. Филодам, поэт IV века, поет: «Когда сын Зевса и Фионы (мистическое и небесное имя Семелы по ее успении) совершил свои странствия на земле, на Олимп взошел он, Пеаном бессмертным нарекли его там плющем венчанные Музы, Аполлон завел песнь — и они пели»... Дионис принят в число небожителей. Миф и художество представляют его соратником богов в их войне с Гигантами. Без Дионисова содействия Аполлон не совершил бы той могучей реформации, которая до корней преобразила и очеловечила греческое нравственное сознание. Без Аполлона Дионис не обрел бы среди Муз своей любимицы — Музы трагических хоров, Мельпомены.

Этот культурно-исторический синтез нача́л аполлинийского и дионисийского совпал с эпохою тиранов. Ища опереться на демократию, тираны покровительствовали народной религии оргийного Вакха. Периандр коринфский, в VII веке, вводит дифирамб (приписанный возродителю хороводов — Ариону, ипостаси Дионисовой [53], в обряд и обычай; той же династии принадлежит ковчег Кипсела [54], посвященный Дионису. Клисфен сикионский «отдает» Дионису трагические хоры, прославлявшие дотоле Адраста: трагедия официально связывается с Дионисовым культом. Позднейшие актеры назывались «ремесленниками Диониса» или, собственно, «вокруг Диониса» (οἱ περὶ Διόνυσον τεχνῖται): думаем, что это наименование спутников бога можно толковать в смысле хоровой дружины того, кто носил постоянную маску Диониса, — протагониста священной драмы Дионисовых страстей. «Крылатое слово»: οὐδὲν πρὸς Διόνυσον (т. е. «здесь нет ничего, что бы касалось до Диониса»), — формулировавшее критерий «дионисийности», который был обычным в древности при оценке трагедий, — возникло, быть может, в том же Сикионе и запечатлело протест толпы против расширения культового содержания драмы и дифирамба путем перенесения Дионисовых черт на новых героев, возникавших как бы личинами божественного героя трагических «страстей».

Особенно важное значение в деле утверждения Дионисовой религии имеет правление Писистрата в Афинах. Писистрат исходит из тех же политических соображений, как и Периандр; он опирается на сельское население и поднимает его религию. Он учреждает «городские Дионисии». Он даже ищет отождествить себя с Дионисом до такой степени, что в одной статуе бога, при нем воздвигнутой, современники узнают его черты. Будучи сам родом из местности, где сельский культ Вакха был прочен, Писистрат в своей внешнеполитической деятельности вступает в соотношения с государственными общинами Дионисова исповедания. В пору своего временного изгнания, проведенного им во Фракии, он, конечно, вполне проникается дионисийскою идеей. Предпринятой им переработке гомеровских рапсодий обязаны мы, вероятно, несколькими дионисийскими интерполяциями в тексте Гомера. Преобразуя культы Делоса, Писистрат, по-видимому, и там выдвигает элементы религии Дионисовой; орудием для того служит миф о Фесее, облик которого принимает многие дионисийские черты. Религиозная деятельность Писистрата увенчивается орфической реформой.

Эту реформу можно определить как попытку основания дионисийской церкви. Некогда обвиняли деятелей этого движения, особенно феолога при дворе Писистрата — Ономакрита, в сознательных подлогах, которыми они будто бы придали своим собственным измышлениям характер древнейшего авторитета. Мы знаем теперь, что, несмотря на свободу редакции, допущенную орфиками, реформа имела целью закрепить действительно древнее предание. Новая община вступила в союз с культовою общиной Элевсина и путем религиозного синкретизма преобразила элевсинское служение. Она дала ему религиозно-мистическое и гностическое углубление и создала тот загадочный и могущественный фактор эллинской религиозной жизни, который вся древность так высоко оценивала и чтила, а мы тщетно ищем расследовать и уразуметь до конца — в Элевсинских мистериях.

Правда, орфическая церковь имела характер эсотерический, характер секты, лишь наполовину разоблачающей свои тайны и не предъявляющей притязаний господствовать над умами народа иначе как в лице и чрез посредство посвященных. Но она дала внутренний устой Дионисовой религии и, когда эта религия подвергалась опасности понижения и вырождения, спасла глубокие идеи, лежавшие в ее основе. В лоне раннего орфизма окончательно сложилась религиозная концепция страдающего бога как идея космологическая и этическая вместе — и выработались учения о бессмертии и участи душ, о нравственном миропорядке, о круге рождений (κύκλος γενέσεως) о теле как гробе души (σῶμα σῆμα), о мистическом очищении, о конечном боготождестве человеческого духа (ἐγένου θεὸς ἐξ ἀνθρώπου — «из человека ты стал богом», — формула орфических таинств). Дионисийская религия, преломленная в Веданте орфиков, глубоко напечатлелась на освободительных прозрениях греческой поэзии и на всей философии Греции. Без этой закваски непонятны миросозерцания Пиндара, Эсхила, Платона. Зависимость древнейших философских систем от творчества религиозного везде прозрачна, но еще не раскрыта, как надлежало бы.

В конце гармонического развития эллинской мысли идея вселенского страдания, представление о мире жертвенно страдающем чрез разъединение и разъятие божества, в себе единого, — делается основною идеею как неоплатонизма, так и позднего синкретизма, всех богов отождествившего с Дионисом, поставившего Диониса на высоту Всебога страдающего, как страдальный аспект мира возникновений и уничтожений. Впрочем, еще Анаксимандр учил об уничтожении индивидуумов, как возмездии, платимом ими за свое обособление и отъединение. Мифы о дионисийских пещерах (βακχικὰ ἄντρα или σπήλαια) показывают, как души упиваются в них чарующими испарениями, чтобы, опьянившись забвением прежней чистоты и единства, ринуться из своей верховной отчизны в юдоль страды земной; кажется, что и Платонова притча о пещере [55], противополагающая миру ноуменов состояние духа, погруженного в феноменальное, в образе узничества пещерного, — принадлежит к той же семье дионисийских мифов.

В области понятий этических, Дионисова религия возрастила идеал

героя страдающего, страстотерпца Геракла, — идеал, который, сочетаясь с утонченною моралью века, создает в воображении Платона (Rp. II, 361 D) образ праведника, признанного при жизни за злодея, подвергаемого поруганиям, бичеванию и распятию, этот пророческий образ, совпадающий с вдохновениями младшего Исаии. Дионисийская мистика сделала доступным язычникам и тот своеобразный мессианизм, который мы находим в знаменитой четвертой Эклоге Вергилия[56], чрез нее ставшего вещим прорицателем и предметом благоговейного страха в глазах мистического средневековья.

Нам остается коснуться, в этом беглом обзоре дионисийских влияний, вопроса о связи между Дионисовой религией и христианством, — только коснуться потому что этот вопрос первостепенной важности (и притом вопрос открытый) требует отдельного и многостороннего исследования. Мы не будем вовсе говорить о тех могущественных воздействиях, которые испытала христианская община первых веков в своем догматическом становлении от эллинской мысли, посредствовавшей в передаче ей многообразных прозрений и символов дионисийского цикла. Ограничимся несколькими указаниями на первоначальные аналогии между возникающим христианством и Дионисовой религией, которые представляются нам как бы упреждениями, воспринятыми новым откровением из древнего религиозного опыта еще в самой колыбели нашего вероучения.

В евангельских притчах и повествовании мы встречаем непрерывную череду образов и символов, принадлежащих кругу дионисийских представлений. Виноград и виноградник (ἄμπελος Διονύσου); виноградари, убивающие сына хозяина в винограднике, как титанические виноградари в винограднике умерщвляют Вакха, он же непосредственно сын Диев, рожденный из чресл небесного отца; рыба и рыбная ловля (Διόνυσος ἰχθύς — как ἰχθύς, наравне с Орфеем, —символ Христа; Διόνυσος ἁλιεύς); чудесное насыщение народа хлебами и рыбами; хождение по водам и укрощение бури; полевые лилии и дети, играющие на флейте; облик Сына человеческого как гостя и хозяина пиршеств и участника веселий, как жениха, окруженного девами, несущими светильники, как пастыря и агнца; мед и смоковница; огонь осоляющий, и семя, не оживающее, пока не умрет; отмена поста для сынов чертога брачного, и обещание нового вина в жизни новой; причащение хлебом и вином на жертвенной вечере (как в вакхических мистериях); вход в Иерусалим на осле (животное Диониса) среди вдохновенных кликов и в окружении пальмовых ветвей; эпифании и очищения; миро и слезы женских молитвенных восторгов; в четвертом Евангелии — претворение воды в вино на свадебном пире, речи о воде живой, о виноградной лозе, о сведении тела и выпитии крови Христа, — все это намечено в прообразах Дионисовой религии, как намечен и сам жертвенный облик Бога и человека вместе, чудесно зачатого земною избранницею небесного Отца (по успении своем взятой на небо). преследуемого и бегством спасенного во младенчестве, распространяющего свое внутреннее царство в охваченных священным восторгом, «обра-

тившихся» (μετάνοια, μετατροπή Евангелия), забывших и презревших искаженную земную действительность душах людей, — странствующего по земле с своим божественно-беззаботным и детски-радостным сонмом, — часто не узнаваемого под новыми ликами своих явлений, окруженного непрерывающимся чудом, удаляющегося незаметным из враждебной толпы, — наконец, плененного врагами, страдающего, убитого, погребенного, женщинами оплаканного, воскресшего, взошедшего на небеса до своего нового молнийного явления.

Быть может, малоазийские и сирийские общины поклонников Вышнего Бога (ὕψιστος θεός), сохранившие в своих верованиях многие черты культа Диониса Сабазия, посредствовали между Галилеей и дионисийскою Элладой и заронили среди соседних язычникам арамеев отголоски прозрений и предчувствий, родившихся в лоне чуждого им богопочитания. Быть может, дионисийские идеи и представления и издавна уже отдавались отдаленным эхом в еврейском пророчествовании. Во всяком случае, родство и взаимное тяготение Дионисовой веры, вдруг преображающей в глазах «вакха» — тирсоносца юдоль земную в блаженную Нису, этой огнем крестящей веры, чрез которую человек теряет свою душу, чтобы вновь приобрести ее, — и первоначальной, существенно экстатической стихии христианства, — чувствуется, вопреки особенно ожесточенным нападениям христианских апологетов на все, что от Диониса в язычестве: эта вражда именно объясняется — боязнью соперничества.

Между тем Дионис был тайным и внутренним союзником Бога галилейских рыбарей против иного опасного соперника — Митры [57], чей культ являет ряд общих с христианством внешних особенностей и, по-видимому, повлиял на некоторые христианские представления, как в свою очередь дионисийство влияло на маздеизм [58]. Если не случилось то, что, по мнению Ренана, было ближайшею историческою возможностью, — если культ Митры не сделался вселенской религией, — отчасти тому причиною было, быть может, скрытое присутствие в христианстве дионисийских начал, которые делали его непосредственно-понятным и бессознательно близким издавна воспитанной для его приятия Дионисовым откровением души языческой.

Вячеслав Иванов

ДИОНИС И ПРАДИОНИСИЙСТВО

ФРАГМЕНТЫ КНИГИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Могущественный импульс Фридриха Ницше обратил меня к изучению религии Диониса. Гениальный автор «Рождения Трагедии» показал в нем современности вневременное начало духа, животворящее жизнь, и как бы ее первого двигателя. В его пробуждении видел он залог всеобщего обновления. Но не то же ли, еще раньше, хотел сказать на своем языке Достоевский проповедью «приникновения» к Земле, «восторга и исступления»? Не оба ли верили в Диониса как в «разрешителя» от уз «индивидуации», согласно шопенгауэровской идеологии и терминологии одного, — «обособления» и «отъединения», по мысли другого? Поистине, оба говорили о той же силе, но сколь различна была обоих воля, сколь несогласны чаяния, сколь взаимно враждебны сознательное противление Платону одного и бессознательный платонизм другого!

Nikâi d'ho prôtos kai teleutaios dramôn... [Aesch. Ag. 314].

Исследование обнаружило всю несостоятельность — не говорю: философской и психологической, но — исторической концепции философа-филолога. Не подлежит сомнению, что религия Дионисова, как всякая мистическая религия, давала своим верным «метафизическое утешение» именно в открываемом ею потустороннем мире и отнюдь не в автаркии «эстетического феномена». К тому же была она религией демократической по преимуществу и, что особенно важно, первая в эллинстве определила своим направлением водосклон, неудержимо стремивший с тех пор все религиозное творчество к последнему выводу — христианства. В тяжбе пророков прошлое высказалось не за Ницше [1].

Первины моих изучений и размышлений об этом предмете, которым я вольно предавался на склонах Ликабетта и под колоннами Парфенона, изложил я, уже много лет тому назад, в опыте общей характеристики дионисийства. Этот опыт, в виде серии статей, был напечатан в ежемесячнике «Новый путь» за 1904 г., под заглавием «Эллинская религия страдающего бога», и в сменившем его ежемесячнике «Вопросы Жизни» за 1905 г., под заглавием «Религия Диониса». Отдельное издание погибло перед выходом в свет на складе; кажется, оно будет возобновлено.

Предлежащая читателю монография никак не связана с упомянутым очерком; разумеется, она служит ему во многих частностях коррективом, в целом же не отменяет его, но и не повторяет; он был бы небесполез-

ным в нее введением. Очерк сосредоточен не проблеме дионисийской психологии и, в частности, на мистике дионисийской жертвы; настоящее исследование — на вопросе о прадионисийских корнях Дионисовой религии. Первый обращается к широким кругам, второе — к изучающим предмет пристальнее. Тон первого — до смешного молод; тон второго досадно сух. Впрочем, как знать, что достойнее смеха?

Основою предлежащей монографии послужил ряд концептов, набросанных мною в 1913 г. в Риме. Один из них («Дионис орфический») был напечатан в «Русской мысли» в конце того же года. В Москве издательство «Мусагет» предприняло их издание отдельною книгой; но, отвлеченный другими заботами, я не довел печатания до конца. Только в 1921 г. в Баку опять принялся я за любимый, но столь часто прерываемый труд. Книга представляет собою полный переплав прежнего материала, коренную переработку, изменившую и архитектоническое расположение целого.

Это расположение подчинено аналитическому заданию работы. Должно ли, указав на аналитический характер ее, напоминать, что исследование, преследуя свои цели, не стремится к описательной полноте изображения и, привлекая в свой круг порою отдаленнейшее, зачастую сознательно проходит мимо ближайшего, описанного или отмеченного в работах сводных? *.

Разъяснения, касающиеся метода исследования, даны в заключительной главе (XII, §§ 1—3).

* * *

По утверждении в 1921 г. устава о промоциях в Бакинском Государственном Университете, восемь глав книги были предметом публичного диспута в открытом заседании историко-филологического факультета, коим автору, по защищении диссертации, присуждена была ученая степень доктора классической филологии. Моим уважаемым оппонентам на диспуте, профессорам А. О. Маковельскому, Л. Г. Лопатинскому, Е. И. Байбакову и А. Д. Гуляеву [2], благодарен я за ценные напоминания и советы.

Осуществлением настоящего издания обязан я Азербайджанскому Народному Комиссариату Просвещения. Печатание книги представило немалые трудности; пришлось, к сожалению, отказаться от употребления греческого шрифта и удовольствоваться латинскою транскрипцией, ныне, впрочем, встречающейся нередко [2*]. В деле печатания любезную

* Каковы в новейшей литературе о религии Диониса статьи Kern'а (Pauly-Wissowa's Real-Encyklopädie der. class. Alterthums-Wissenschaft. Bd. V, Sp. 1010—1046, s. v. Dionysos), Voigt'а u Thraemer'а (Roscher's Ausführl. Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, I, 1029—1153, s. v. Dionysos) и соответствующие главы в труде: *Farnell C. G. S.* The Cults of the Greek States, vol. 1—5. Oxford, 1896—1909.

2* Буквы êta и ômega передаются через ê, ô; alpha, êta, ômega с iôta subscripta через âi, êi, ôi; дифтонг omikron-ypsilon — через u; дифтонги alpha-ypsilon, epsilon-ypsilon, êta-ypsilon — через au, eu, êu; gamma — перед гортанной — через n. Облеченное ударение на alpha и акценты вообще — вовсе не обозначаются [4].

помощь не однажды оказывал мне научный сотрудник университета при кафедре классической филологии П. Х. Тумбиль[3]: приношу ему свою благодарность.

Профессор классической филологии
Бакинского Государственного Университета Вячеслав Иванов.

СОДЕРЖАНИЕ

I
ИНОИМЕННЫЕ ДИОНИСЫ

1

Есть многозначительная историческая правда в словах Геродота (II, 52, 1.3): «Древле пеласги всяческие приносили жертвы, молясь богам, — как я слышал в Додоне, — но ни прозвищем, ни по имени не

называли ни одного божества, ибо именам не научились... Дионисово же имя узнали еще позднее, нежели имена других божеств».

В самом деле, древнейшая эпоха Дионисовой религии есть эпоха безыменного или иноименного «пра-Диониса». Одним из свидетельств об этой подготовительной стадии религиозно-исторического процесса, приведшего к объединению местных оргиастических культов под определенным именем одного общеэллинского божества, может служить пустой престол некоего бога, заполненный впоследствии малым кумиром Диониса, по изображениям на монетах фракийского Эна (Ainos) *. Вид прадионисийского культа представляет собою почитание безыменного Героя, распространенное во Фракии и Фессалии, на долгие времена укоренившееся в балканских странах вообще и встречающееся здесь и там в разных местах Эллады и Великой Греции, причем из атрибутов Героя развиваются его «прозвища» (epikléseis) Конника и Охотника; последние окаменевают в имена, установление коих выводит Героя из круга безыменных пра-Дионисов, и Великий Ловчий — «Загрей» [5] — находит уже не малую общину оргиастических поклонников [6], в качестве самостоятельной божественной ипостаси пра-Диониса — Аида, пока его культ не впадает притоком в широкую реку торжествующей Дионисовой религии. К безыменным культам относится, далее, женский оргиазм, в своем исконном служении неизменно пребывающему женскому божеству требовавший мужского коррелата в лице периодически рождающегося и умирающего бога и наконец обретший искомыя имя и обличие в родившемся Дионисе. Оргиастические культы, не знающие точного имени и ясно означившегося лица боготворимой одержащей силы, естественно приемлют Диониса, когда сокровенное имя найдено и смутное представление о незримом двигателе оргий и возбудителе исступлений антропоморфически определено. Иные же вовлекаются в орбиту других культовых притяжений, — например, Аполлона, Посейдона, — или же обособляются, коснеют и мельчают в своей местной замкнутости: так, переживания прадионисийской ступени сохраняются до весьма позднего времени — и впитываются христианством — в почитании все того же безыменного Героя, о чем свидетельствуют, между прочим, надписи с посвящением deo Heroi sancto, чаще deo sancto Heroi, найденные на Эсквилине, и подобные же в других местах [2*].

Иноименные культы испытали двоякую участь. Чаще всего их первоначальные объекты, местные демоны с отличительными особенностями будущего Диониса, низводятся на степень героев. Этиологический миф обычно приводит этих героев в более или менее тесную связь с самим Дионисом (таковы, напр., Элевфер, Икарий, Ойней, Аристей), порою же прагматически связать повесть о них с деяниями бога не может, но неизменно выдвигает их страстну́ю участь (pathos) как некую печать их внутреннего родства с божественным чиноначальником (archêgetês)

* Это заполнение наблюдено Рейхелем (vorhellenische Culte, S. 15) в связи изысканий о первобытном культе трона (Thron-Cultus).
2* Usener, Götternamen, S. 252, A. II.

«страстей»; кроме того, в их характеристике необходимо сохраняются отдельные, как бы физиономические, черты бога, героическими двойниками которого они продолжают жить в религиозной памяти народа. Но это важное явление в развитии Дионисовой религии должно быть предметом особого рассмотрения (о героических ипостасях); в порядке же настоящего исследования внимание наше сосредоточивается на другом типе иноименных культов. Это — те оргиастические богопочитания, объект коих был раньше обретения Дионисова имени отожествлен с одним из общенародных и древнейших богов, — большею частию, с самим Зевсом; он же, в качестве верховного бога, в период до выработки понятия сыновней ипостаси, был особенно близок монофеистическому складу богочувствования, составляющему характерное отличие общин оргиастических.

Понятно, что усвоение определившегося Дионисова божества этими подготовительными, прадионисийскими культами — в случаях уже совершившегося присоединения их к другим древнейшим культовым сферам — было в высшей степени затруднено. В редких случаях, когда это усвоение оказывается тем не менее возможным, оно имеет своим типическим последствием удвоение культа: таковы Зевс-бык и Дионис-бык на Крите. Зевс и Дионис Мейлихии, Зевс и Дионис Лафистип, Арей и Дионис Эниалип; сюда же относятся Зевс—Аристей, Зевс—Герой, Зевс—Сабазий и т. п. Такое религиозное образование, как «Зевс—Вакх» пергамской надписи, конечно, исключение и аномалия; примечательно, однако, что «Зевс—Вакх» чтится рядом с «Зевсом» [3*]). Правда, надпись, именующая обоих вместе, принадлежит поре позднего синкретизма; но последний лишь облегчил, в данном случае, культовое определение исконного местного верования. Позволительно думать, что сближение некоторых малоазийских ликов Зевса с Дионисом совершилось под влиянием таких искони синкретических религиозных форм, какими были в своих местных особенностях культы Зевса Карийского и Тарсского, Зевса—Хрисаора в Стратоникее и Зевса Стратия в Лабранде или культ фригийского и писидийского «бога спасающего» (theos sôzôn), отличительным признаком которых служит Зевсов атрибут обоюдуострой секиры (labrys) [4*], (наследие хеттитского Аттиса-Тешуба и хеттитского Геракла Диониса—Сандона в Тарсе [5*]). Поскольку тотем двойного топора [7] с его оргиастическим обрядовым кругом был всецело усвоен религией Диониса, как это с особенною отчетливостью наблюдается на Тенедосе, постольку названные божества приобретают прадионисийский характер.

Родственное явление наблюдается в Додоне, где изначальному почита-

---

3* Fraenkel, Inschriften von Pergamon, 324-CIG 3538-Kaibel ep. 1035: trienu de boos Dii kai Dii Bakchoi (Зевсов бык и Зевс-Вакх). Тожествен с этим Zeus Bakchos, по-видимому, theos megas Dionysos в Памфилии — Bull. de Corresp. Hellénique VII, 1883, p. 263.

4* Preller-Robert. griech. Mythologie, 4. Aufl., 1, S. 141. A. 2.

5* Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums I (2. Aufl. 1909), S. 629 f., 645 ff., 680. Prinz Athen. Mitth. XXXV, 1910, S. 149 ff. Evans, the Mycenean Tree and Pillar-Cult, passim. Wernicke, Gesch. der Herakles Sage, в сборнике Aus der Anomia, S. 77.

нию подземного Зевса придаются черты дионисийского культа: так, ему совершаются возлияния с виноградных листьев[6*]. Павсаний, в описании святынь аркадского Мегалополя (VIII, 31, 2), отмечает странность Поликлетовой статуи местного Зевса Филия (Philios): знаменитый художник придал ему черты Диониса и даже дал в руку тирс, но на тирсе изваял орла; так сочетал он атрибуты Диониса и Зевса. Аналогические изображения Зевса, иногда вместе с Дионисом, впрочем, вообще небезызвестны. Что до Зевса Филия[8], уже его эвфемистическое имя обличает хтоническую его сущность; природа аркадского Зевса вообще хтоническая. Это наглядный пример тяготения прадионисийских культов к дионисийской форме.

6

Грозная ипостась двойственного оргиастического божества, которую мы видели отожествленною в ряде культов с верховным Зевсом, — в тех случаях, когда противоположная ипостась уже определенно дана в религиозном сознании, когда лицо собственно Диониса уже отчетливо выявлено, — не преобладает над ней в виде верховного Зевса, но ей соподчиняется и обусловливает представление о яростном боге — двойнике кроткого Диониса — кровожадно исступленном Арее.

«Фригийцы», говорит Плутарх (de Is. et Os. 69), «думают, что бог зимою спит, а летом пробуждается: как усыпление, так и пробуждение бога они отмечают вакхическими празднествами (bakcheuontes). Пафлагонцы же говорят, что «зимою он связан и пленен, а весною освобождается от оков». Так фригийская колония фракийцев, распространившая свою религию в Пафлагонии, «в одно сливает», по Страбону[*], божества эдонского (фракийского) Ликурга и Диониса. Ища ближе определить этого Ликурга, местные культы тяготели к отожествлению его с Зевсом, откуда и выше описанный Зевс—Вакх. В первоначальном же фракийском веровании это был Арей, т. е. тот бог, которого эллины, издревле себе усвоив, наименовали Ареем. Ибо, по основному свидетельству Геродота, «из богов чтут фракийцы только Арея, Диониса и Артемиду»[2*], причем Арей и Дионис должны рассматриваться как два противоположные лица одного мужского numen, носившего разные племенные имена, как Сабазий, Бассарей, Гигон, Балиа, Диал[3*]; те же богопочитания были перенесены во Фригию и, как кажется, распространились из нее по Лидии[4*].

«Арея долю некую он взял в удел»: так намекает на изначальное тожество Диониса и Арея Еврипид[4*]. Дионис — бог воинских кликов, Элелей (Eleleus)[5*] — как бог воинских кликов и Арей; Дионис—Эниа-

---

6* Macrob. V, 21. Welcker, Götterlehre I, S. 203.
* Str. X, p. 147: eis hen synhaptontes.
2* Herod. V, 7: theus de sebontai munus Area kai Dionyson kai Artemin.
3* Rohde, Psyche II, S. 7, A. 3.
4* Ibid. S. 10, A. I.
5* Wentzel, Epiklêseis, VII, 50; Kern у Pauly-Wissowa, RE, V, 1028.

лий (Enyalios) — как Арей [6*]. Причем одноименный герой, Эниалий фракиец, представляет собою страстно́й, в дионисийском смысле, тип Арея: он умирает от руки своего же божественного двойника [7*]. Дионис, далее, — «бог, радующийся на мечи и на кровь» [8*]; он — «меднодоспешный воевода» [9*]. Оба божества сливаются в одном образе: «Бромий, копьеносец ярый, в битвах шумящий, отец Арей!» [10*]. Воинственные пляски в честь Диониса издавна совершались фракийцами [11*] и вошли в эллинский быт особенно после походов Александра [12*]. Спартанская pyrrhichê стала тогда вакхической: вместо копий пляшущие перебрасывались тирсами и размахивали зажженными факелами, изображая Дионисову победу над Пенфеем и его битвы в Индии [13*]. Такая милитаризация обряда под впечатлением подвигов македонского «нового Диониса» (neos Dionysos) была принципиально возможна потому, что тирсы изначала служили копьями и Дионисово действо часто оказывалось воинским, как Ареево дионисийским [14*]. Вооруженные двуострыми секирами дикие служительницы Арея, девы-амазонки, составляют полный коррелат вооруженным тирсами менадам Диониса [9]; общим для тех и других является и ближайшее культовое отношение к Артемиде. Отсюда уподобление поэтического вдохновения вакхическим битвам в «Тристиях» Овидия (IV 1, 41):

Как, острием пронзена, не чувствует раны вакханка,
Дико взывая в ответ зовам эдонских теснин:
Так загорается грудь, пораженная тирсом зеленым;
Так, воскрыляясь, душа боли не помнит земной.

Из всех прадионисийских образов оргиастического бога Арей и в историческую эпоху Дионисовой религии, оставаясь вполне самобытным в своем круге, по существу не отделился от обособленного Дионисова божества: отношение между обоими богами представляет собой редкий случай изначальной, самопроизвольной, естественной феокрасии [10]. Во-

---

6* Macrob. sat. I, 19, 1.
7* Eustath. p. 673, 50. — Энией — сын Диониса от Ариадны: Roscher's Lex, I, 1251.
8* Orph. hymn. XL 50: hos xiphesi chaireis ed'haimati Mainasi th'hagnais. Ibid. XXX: arêios Dionysos.
9* Meneptolemos и chalkochitôn у Нонна.
10* Hiller-Crusius, Anthol. Lyr., fr. mel. adespota, 60: Bromie, doratophor', enyalie polemokelade, pater Arê. Cp. Dio. IV, 4.
11* Max. Tyr. XXVIII, 4, 58. Lobeck, Aglaophamus, p. 674.
12* Хиосцы, высадившись в Смирне, рассчитывают найти город покинутым мужчинами, которые, по их предположению, должны были уйти «в горы» для празднования оргий Дионисовых, но смирнейцы в городе учредили в честь бога воинские пляски (enhoplion orchêsamenôn): в мужских подражаниях женским нагорным радениям прославляется, как видим, Ареев лик Диониса. Aristid. or. 17 Smyrn. (I, 373 Dind.). Lobeck, Agl, p. 679.
13* Kern у Pauly-Wissowa, RE V, 1040.
14* Срв. Himer. ecl. 19, 2: Dionysu hopla nebrides kai thyrsoi — Хваля Эсхилову трагедию «Семь против Фив» как «драму хмельную Ареем» (drâma Areôs meston), Аристофан тем самым утверждает, что она полна Диониса, какою и должна быть трагедия.

обще же Арей почти не отличается от других пра-Дионисов: он, по Гомеру, пьет кровь, — как, ради оргиастического обуяния Ареем, пьют человеческую кровь воины перед битвой, по рассказу Геродота (III, 11).

7

Поглощение Диописовым nomen et numen[11] самобытного и уже не безыменного (срв. § 1) прадионисийского культа как части целым, наблюдается в истории «дикого охотника» — Загрея. «Великий Ловец» (ho megalôs agreuôn, Etym. Gud.) не просто один из эпитетов царя душ, как думал, по-видимому, Роде[15*]. Без сомнения, Загрей — Аид, как Аид, в глазах Гераклита[16*], и Дионис: но если Дионис, прежде всего не только Аид[17*], — Загрей, совпадая с Аидом по объему религиозного понятия, отличается от него в обрядовой сфере тем, что он бог оргиастический. По героической ипостаси, им выделенной, — Актэону, — мы узнаем его как ловчего скитальца по горным вершинам и дебрям, окруженного сворою хтонических собак; как содружника Ночи и вождя иступленных ее служительниц; как душегубца, от которого надлежит ограждаться магическими апотропеями, вроде тех уз, какими были связаны идолы его двойников: в Орхомене — Актеона, в Спарте — Эниалия, на Хиосе — Омадия Диониса[18*]. Будучи предметом женского оргиастического поклонения, он способен к приятию обличия юношеского и детского, что окончательно препятствует смешению его как с Аидом, так и с подземным Зевсом и подготовляет почву его орфической метаморфозе в сына Зевсова.

Орфический синтез жизни и смерти как другой жизни, связанной с первою возвратом душ на лицо земли (палингенесией), укрепляя соответствующее представление о Дионисе как о вожде по пути вниз и по пути вверх, естественно пользуется Загреем как готовым в народном сознании оргиастическом аспектом Диониса подземного, но дает ему своеобразное оптимистическое и эвфемистическое истолкование: «Неправо люди, в неведении о дарах смерти мнят, что лют Загрей: это — владыка отшедших, Дионис отрадный. Под страшным ликом того, кто увлекает

[15*] Rohde, Psyche II, S. 13. Напротив, Isodaitês («равно распределяющий пиршественное угощение») — epiklêsis Аида.

[16*] Heracl. fr. 127 Byw.: hôutos de Hâidês kai Dionysos, hote ôi mainontai kai lênaizusi.

[17*] Rohde, ibidem: «auch dies (d. h. das Seelenreich der Unterwelt) ist sein Reich».

[18*] Об Актеоне подробнее в главе о героических ипостасях Диониса. — Цель уз, по Лобеку (Agl. p. 275) и Роде (Psyche I, S. 190, A. 3), — желание удержать демонов на местах культа. Так объясняли в Спарте оковы па Арее (Paus. III, 15, 7); иначе — узы Актеона в Орхомене (ib. IX, 38, 5) и Артемиды с рыбьим хвостом в Фигалии (ib. VIII, 41, 6) или Афродиты в Лакедемоне (ib. III, 15, 11). Связывание богов имело несомненно магическое значение, мотивы же его могли быть различны, сообразно с природою отдельных божеств. Заклинания, обращаемыя Афиною Палладой к Эвменидам у Эсхила, показывают, что опасных демонов надобно было одновременно и прикреплять к месту, и удерживать от губительного применения их могущества.

души в подземный мрак, таится лик благостный; тот, кого боятся, как смертоносного губителя, сам — страдающий бог. Актеон растерзан собственною или Артемидиною сворою; и Зевсов отрок, пожранный Титанами, не кто иной как тот же Сильный Ловчий, Загрей—Дионис. В запредельном царстве успокоенных душ опять обретает он свой целостный, кроткий облик [19*]. Загрей утрачивает самостоятельное значение; но тем большее величие приобретает его мистический образ. Певец Алкмеониды провозглашает его, сопрестольника Геи, наивысшим среди богов [20*]. Орфическая реформа в Дельфах и орфическая государственная религия в Афинах VI века упрочивают славу имени Загреева как таинственного Дионисова имени, ведомого посвященным.

И посвященные (если не по принадлежности к иерархии мистов, то по внутреннему отношению к эсотерической феологии), подобные Эсхилу, чей дух, по выражению Аристофана, был вскормлен элевсинскою Деметрой, знали Загрея как сыновний лик того подземного Зевса (Zeus katachthonios), которого называет уже Гомер (Ил. IX, 457) и почитает судпею над мертвыми Эсхил (Suppl. 237). Но некоторая неясность определения, устранимая для древних лишь путем обрядового формализма, все еще чувствуется. Всегда ли и исключительно ли он Дионис и сын («прости, Загрей, и ты, гостеприимный царь», т. е. Аид, говорит Эсхилов Сисиф), или же сливается с отцом, и с кем именно — с Аидом пли с подземным Зевсом, — на эти вопросы возможен двойственный ответ на основании немногих до нас дошедших и не свободных от противоречия изречений Эсхила о Загрее [21*].

X

ПАФОС, КАФАРСИС, ТРАГЕДИЯ

1

Отличительною чертою эллинской религии, налагающею на нее отпечаток глубокого своеобразия, является изначальная и всеобщая проникнутость ее в обряде и мифе началом пафоса (pathos). Пафос применительно к объектам культа есть представление о страсти́ом, как возбуждающем скорбь и сетование, состоянии существа боготворимого, применительно же к свершителям культа — отраженное и подражательное переживание того же состояния, энтусиастическое сочувствие ему

[19*] Срв. «Дионис орфический», § 5. Об орфической государственной религии в Афинах — там же, §§ 1 и 3.

[20*] Epic fr. Kinkel, alcm. 3. p. 77: potnia Gê Zagrei te, theôn panhypertate pantôn (о царица Гея и Загрей, величайший из богов).

[21*] Nauck FTG, p. 5 — Anecd. Oxon. II, 443 sive Etym. Gud. p. 227: tinès de ton Zagrea hyion Hâidu phasin, hôs Aischylos en Sisyphôi «Zagrei te nyn me kai Polyxenôi chairein» (по метрическим основаниям читать надлежит: Zagrei te chairein nyn me kai Polyxenôi), en de Aigyptiois hutôs auton ton Plutôna kalei.

в душевном опыте и в соответствующих внешних оказательствах и выявлениях испытываемого аффекта *. Боги эллинства были издавна человекоподобны — не только по внешнему обличию, но и по душевному складу и жизненной участи, что во времена догомеровские стирало

* В сентябре шииты правят плачевный и экстатический праздник[12], именуемый в обиходе, — по неустанно повторяемому его участниками френетическому восклицанию, — «Шах-сэй, вах-сэй» (т. е. «шах Гуссейн, горе, Гуссейн!» — срв. греческие «oitolinos», «ailinon», «ô ton Adônin»[13] и т. п.). Этиологически приурочен этот праздник к воспоминанию о гибели исторического Гуссейна, но очевидно восходит своими корнями к древнейшим плачам, — как и вообще в религиозном быте Персии сохранились остатки первоначальных культов. Пищущий эти строки имел случай наблюдать описываемые обряды в Баку. Больше чем за неделю до главного дня начинают ходить по городу, в окрестностях мечетей, процессии верных, бичующих себя в такт причитаний по голой спине связками цепей или ударяющих себя кулаками в обнаженную грудь. Вечером, прп факелах, эти процессии с несомыми впереди под бой барабана разноцветными знаменами, металлическими изображениями отсеченных кистей рук Гуссейна, тюрбанами с вонзившимися в них мечами и т. п., особенно часты и многолюдны. Число участников заметно возрастает со дня на день; растет и воодушевление по мере приближения к завершительному акту печального торжества. С утра в последний день разыгрывается на большой площади пышное действо со многими действующими лицами, воинами пешими и конными в старинных кольчугах, детьми Гуссейна и исполняющими женские роли переряженными мужчинами. В прологе зрители уже видят Гуссейна последней сцены сидящим на коне, в чалме с врубленными в нее ятаганами. Изображаются со многими перипетиями битва, предательство, поединок, мученическая смерть героя. В заключение его палатка (как «хижина» Пифона в дельфийских Септериях) объята пламенем. При виде окровавленного, обезглавленного, изуродованного убийцами его тела в окружающей толпе пробегает огонь подлинного исступления, и белые туники обагряются первою кровью. Многочисленные процессии, еще более густые, пестрые и разноцветные, с боем барабанов, бряцанием и громом металлических орудий, ритмическими псалмодиями, расходятся по улицам. Бичующиеся, в черных одеждах с вырезами на груди и спине, пропродолжают с еще большею ревностью свое самоистязание; но большинство, с непередаваемым выражением сосредоточенной решимости в искаженных чертах лица и в дико горящих глазах, движется с мечами, шашками, кинжалами наголо, чтобы в определенные сроки и на урочных перекрестках возобновить резню. Их белые одежды постепенно окрашиваются в густо-красный цвет. они наносят себе порезы и раны, поражая себя в голову, часть которой для этой цели предварительно выбривается, — сначала как бы с некоторым рассчетом удара, потом все с большим увлечением, доходящим до самозабвения. Еслп бы кто-нибудь зарубил себя при этом насмерть, ему обеспечена загробная награда павшего в битве борца за веру. И не один из участников, на глазах наблюдателя, выбывает, шатаясь, из строя и куда-то уводится единоверцами из толпы остающихся пассивными зрителей. Но и эта толпа лишь условно пассивна: она сопереживает происходящее с величайшим напряжением, и из ее рядов — то и дело — раздаются рыдания и горестные возгласы. Женщины в белых и цветных чадрах располагаются на плоских кровлях; прежде они должны были поднимать ритуальный плач. Проезжают мимо на разубранных лошадях дети Гуссейновой семьи; проводят лошадей с тюрбанами на седле, в ознаменование погибших всадников, и покрытую окровавленным чепраком лошадь самого святого, причем группа дервишей, бормочущпх молитвословия, через равномерные промежутки времени устремляется к ее морде, чтобы покрывать ее ласками; наконец, проносят закутанный труп Гуссейна с обнаженными израненными ногами и покрытым запекшеюся кровью обрубком шеи. Поиски отсеченной и украденной врагами головы составляют предмет отдельного обряда: ищущие заглядывают во все дворы и закоулки, изображая тревогу и надежду. Любо-

грань между ними и богоподобными смертными и могло, при благоприятствующих тому обстоятельствах, делать их, наравне с «героями», предметом оплакивания. Из благороднейших чувств, связующих человека с его божеством, эллин знал не только благодарность и благоговение, но и плач над своим богом.

Говоря о патетическом начале в вышераскрытом смысле этого слова как об отличительной черте эллинского богопочитания, мы не забываем ни классической страны плакальщиц и ритуального искусства плачей — Малой Азии, ни патетических обрядов Египта и Сирии. Мы имеем в виду национальные и как бы автохтонные корни эллинского пафоса, каким он раскрывался в исконном почитании умерших и в основных представлениях о божестве еще в эпоху до малоазийской колонизации, — что позволяет нам рассматривать указанное явление как самобытно эллинское. С другой стороны, мы имеем в виду его качественное различие от чужеземных страстны́х служений — его особенный внутренний характер в эллинстве: ибо у одних эллинов оно обусловило специфическое развитие героического культа и было первоисточником трагического строя в искусстве и мысли, по отношению же к богам — принципом того всецело и радикально проведенного антропоморфизма, который составляет неоспоримую особенность религии эллинской.

Ясным свидетельством, подтверждающим высказанное положение, служит правильно понятая Гомерова Илиада, метко определяемая Аристотелем как поэма патетическая. Возникшая из pathos'а, каким был плач о героях [14], посвященная изображению их страстно́й участи, сохраняющая отголоски стародавнего плачевного обряда (VI, 499 сл., XXIV, 723—776; срв. Одис. XXIV, 60), она одновременно собирает религиозный опыт длинного ряда предшествующих поколений и посредствует между ним и формами позднейшего развития страстно́й идеи в культе и художественном творчестве, почему и оценивается впоследствии, в период трагической как царица трагедии за века до возникновения собственной трагедии. И если Эсхил уподобляет свои создания крохам с пиршества Гомерова, он, очевидно, разумеет не одно богатство героических мифов у Гомера, но и обработку их уже в духе трагическом. Впрочем, героический миф по природе своей никогда и не мог быть иным. Аристотелевы критерии трагедии — страх и сострадание — приложимы в точности ко всей эпопее в целом, особливо же к ее кульминационным точкам, какою является, например, XXII песнь — о гибели Гектора. Столько о значении Илиады в пределах героического pathos'а; бросим взгляд на откристаллизовавшиеся в ней представления о природе богов.

пытно, что, по обезглавлении героя, отрубленная голова раскрыла уста и произнесла исповедание единого Бога и Его пророка. По окончании патетической части празднования начинается кафартическая, открываемая многодневным постом, за которым следует пиршество. Таковы современные пережитки древнего энтусиастического плача, в его доныне сохранившейся непосредственности, — со всем тем, что породил он: миметическим действом, обрядом собирания разрозненных членов, культом пророчествующей головы — явлениями, родными Дионисовой религии. Обычай карийцев в Египте наносить себе головные раны ножами при всенародных плачах по Осирисе отмечен Геродотом (II, 61).

Как известно, «Гомер и Гесиод», по словам Геродота, «научили эллинов богам: они распределили между богами священные имена, принадлежащие каждому и закрепленную за каждым область владычества, и подобающий каждому вид почитания; они наглядно описали образ каждого божества». Из хаоса местных культов, в которых, вследствие различия обрядов, а потому и представлений об исконно тожественных объектах поклонения, особенно же вследствие непрерывно продолжающегося обрядового творчества божественных имен, изглаживались первоначальные черты даже древнейших и общеэллинских божеств, — Гомерова школа должна была, прежде всего, собирать национальную веру. Темной демонологии масс искала она противопоставить ясную систему гармонически устроенного Олимпа. Она сводила к человеческой мере и форме смутные и часто ужасающие в своей жуткой неопределенности очертания признаков грандиозной и пугливой народной фантазии, эстетизировала и рационализировала народное верование. Будучи, исторически, эманацией нового феодального строя, она придала новой системе богов характер аристократический. Между семьею прекрасных, «бессмертных» и «вечноблаженных» олимпийцев и родом смертных утверждена была непереходимая пропасть. Все стремления школы, представляющей собою уже «век просвещения», — направленные к развитию морального чувства, к насаждению и упрочению идеи нравственного миропорядка, к освобождению человека от запугивающих его представлений слепого фатализма, — были сосредоточены на выработке возвышенного понятия о Зевсе как «отце богов и людей», обеспечивающем высшую разумность темных решений Рока печатью своей согласной с ними «воли», она же является выражением его верховного промысла, его дальновидной благости. И тем не менее, в силу коренных основоположений народной религии, которая, при всей своей пластичности, была неизменна в своем существе, в своей природной органической субстанции, все эти попытки приблизить Зевса к идеалу божества абсолютного должны были останавливаться на полдороге. Патетический характер эллинских богов был неистребим.

В самом деле, олимпийское владычество не могло представляться не чем иным, как только моментом космогонического процесса, намеченного уже у Гомера, по которому Океан есть рождающее лоно божеств (theôn genesis). Итак, не извечен новый вседержитель; позади него зияют сумерки былых, низверженных богов. Будущее непроницаемо; возможны и роковые случайности: ведь только своевременная помощь Фетиды спасает Зевса от уз, которыми готовы были связать его Гера, Посейдон и Афина. Чтобы представить могущество Зевсово несокрушимым, Гомер принужден настаивать на несравненном превосходстве его силы над совокупною силою остальных небожителей: все они вместе не стянут Зевса вниз, схватившись за нижний конец золотой цепи, которую он свесит с неба, он же подымет их всех на цепи, и с ними землю и море, и, обвязав верхний конец вокруг вершины Олимпа, оставит их качаться на ней в пространстве со всею землею и морем [15]. Возвеличивая Зевса, аэды, как видим, ограничивают мощь остальных богов; вознося его на высоту неприступную, приближают их к мере бытия более человекоподобного. Боги Гомера испы-

тывают то, что в сакральной терминологии именуется pathos'ом. Гера, прогневившая Зевса, повешена им на золотой цепи. Гефест, сброшенный отцом с Олимпа, падает через день на Лемнос и с тех пор остается хромцом. Герой Диомед ранит в битве Афродиту и Арея. Таковы уступки Гомера народному верованию, которое знало о страстях бога огня — не Гефеста только, но и старейшего, Промефея, о страстях Солнца, об исконных страстях многострадальной матери Деметры, — которое, когда оно заговорило устами Гесиодовой школы, разоблачило патетическую природу всех божеств вообще [16]. Понятие божественного «бессмертия» в народном восприятии весьма относительно, и первое соприкосновение с обрядами оргиастических сонмов, распространение коих в Элладе приметно уже в эпоху Гомерову (Лин), служит импульсом к перенесению героического плача на лики божеств, что делает возможным почитание божественных могил, где божества, хотя бы временною смертью умершие, мыслятся погребенными. Но со стороны Гомера признание отдельных и исключительных случаев божественного pathos'a, повторяем, — только вынужденная уступка всенародному мнению: его тенденция — представить бессмертных олимпийцев безусловно иноприродными роду смертных, оградить их как бы некоею эфирно-огненною стеной от хаотических признаков народной демонологии, отмежевать непереступаемою чертой их область от сферы действия сил хтонических. Одному Гермию предоставлено быть посредником между олимпийскими обителями и царством подземным. Покровитель Гомеровой общины, Аполлон, является верховным принципом этого разделения. Торжествуют в свете «новые», или «юнейшие» (neôteroi), боги; «старшие» погребены в сумрак.

Так возник своеобразный обрядовой дуализм, на долгие века определяющий собою весь строй эллинской религии. Служения богам олимпийским и богам хтоническим (к последнему культу причислен и культ героический) строго разграничены по месту и времени; соединение элементов того и другого в общем молитвенном действии безусловно воспрещено; (срв. Ил. XXIV, 91) установлено в культовой сфере как бы некое двоеславие. «Раздельно должны быть чтимы боги» (chôris gar hê timê theôn), говорит вестник в Эсхиловой трагедии «Агамемнон» (ст. 637): он разумеет запрет смешения молитвословий, возносимых небожителям, с таковыми же, обращенными к обитателям земных недр. Глашатай удачи и победы, он не осмеливается сквернить (miainein) день благословенья (euphêmon êmar) дурною вестию: плач о погибших есть служение божествам мрака, «пеан Эриниям» (ст. 645). То, что принадлежит области сил подземных и душ предела загробного, есть нечто нечистое (miasma, miaron) в обрядовом круге, посвященном Олимпу. Плачевный вопль Кассандры, зовущей Аполлона, — вовлечение Феба в ночной предел состояний патетических — представляется ужаснувшимся старцам хора той же трагедии преступным кощунством:

Опять заплачкой кличет богохульною
Того, кто отвращает лик от воплениц.

Описанная обрядовая схизма была чревата последствиями. Каковы были эти последние в круге мусических искусств, увидим ниже (§ 9). В религиозной психологии народа она послужила ближайшим поводом к исканию новой синтетической религиозной формы, которая в лице бога патетического по преимуществу, небожителя и героя вместе, равно могущественного на Олимпе и в обители мертвых, близкого людям и почти богочеловека, должна была стать соединительным звеном между противоположными господствами, от которых одинаково зависел и которых одинаково трепетал равно подчиненный обоим и равно обоим чуждый человек. Наконец, в обрядовой сфере та же схизма, отказав всему страстному и страстнóму в доступе к светлым служениям, постулировала то разрешение всякого пафоса завершительный освобождением от него, которое еще в прадионисийскую эпоху, под именем «кафарсиса»[17] (katharsis, katharmos), становится необходимым «очистительным» условием восстановления правильных отношений между участниками патетического священнодействия и вышними богами. Отсюда вырабатывается система «очищений» — кафартика и телестика, ставящая себе ближайшею целью (очищения от пролитой крови представляются нам вторичным и производным образованием) — ввести гармонически пафос в общую связь религиозной жизни, снимая присущую ему хтоническую «скверну» (miasma) перед лицом небесных богов.

2

Чтобы психологически понять религию страстей и ее расцвет в трагедии, необходимо почувствовать общий «патетический» (по выражению Аристотеля) строй эллинской души, повышенная впечатлительность которой была источником болезненных реакций на воспринимаемое и меланхолической сосредоточенности как основного тона душевной жизни. Ренан, со свойственною ему склонностью к сентиментальным иллюзиям, еще решается повторять общее место о младенческой ясности духа и наивной жизнерадостности эллинов; зато Жирар справедливо замечает, что в эллине боязливая забота о себе, своем положении и своей будущности пробудилась одновременно с его блестящею фантазией и сообщила первым творениям эллинского гения, несмотря на всю жизненную энергию, которою они проникнуты, тон жалобы, патетическая сила которой никогда не была превзойдена у народов новой истории *.

Так как в древнейшие эпохи религия всецело определяет сознательное отношение человека к миру и личности, к участи близких и своему

* J. Girard, Le Sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle. P. 1879, p. 5: — «un accent de plainte, dont rien chez les modernes n'a dépassé la force pathétique». — Croiset, во введении к Истории греч. Литературы (Histoire de la litterature grecque. P. 1899), подчиняется авторитету Ренана. Яков Буркхардт в своей «Греческой Культуре» (Griechische Kulturgeschichte, Bd. 1—4. Lpz., 1898—1902), под испытанным им впечатлением от теорий молодого Ницше, собрал значительное число свидетельств, освещающих «пессимизм» эллинов.

жребию, так как нет еще тогда для человека ни нравственных, ни собственно эстетических ценностей, не обусловленных прямо или косвенно обрядом или верованием, — естественно предположить, что основной меланхолический строй [18] эллинской души в период эпический зависит от общего строя ее религиозных представлений. Стих: «смертный, силе, нас гнетущей, покоряйся и терпи», — в самом деле, точно передает господствующее настроение поры аэдов и первых рапсодов.

Как личные особенности и предрасположения людей (Ил. III, 65), так и перемены в их судьбе (Од. XVIII, 142), суть, по Гомеру, «дары» богов. Это выражение (dôra theôn) имеет для эллина двойственное и жуткое значение. Оно по преимуществу — термин эвфемистический [2*] и слишком часто знаменует роковые «посещения» божественных сил, горести и страдания, перед неизбежностью которых до́лжно смириться, ибо несравненно сильнее смертных людей бессмертные боги. Так, в гомерическом гимне к Деметре читаем (146 сл.):

Матерь! бессмертных дары мы терпеть, и страдая, повинны;
Клонит под иго нужда: небожителей нам не осилить.

И в том же гимне, ниже (216 сл.):

Мы же бессмертных дары претерпеть, и страдая, повинны:
Нудит к тому нас нужда; нам ярмо тяготеет на вые.

Богатые «податели» природных «благостынь» (dotêres eaôn — datarâs vasûnâm в Ведах), как славили богов первоначальные арийские гимны, обратились в раздавателей роковых «даров». Ясно, что совершился какой-то кризис в народных верованиях. Перед нами феномен религии поработителей, отразившей земные, общественные отношения в олимпийской проекции. Народные религии были подавлены и сведены к скудным сельским культам хтонических демонов. Демоны эти часто были благодетельными помощниками в нужде и во всяком случае не были недоступными и деспотическими владыками, довольствовались ма́лым, отвечали простым потребностям жизни, не играли жребиями племен, не мирились, насыщая друг в друге ревнивую ярость взаимною выдачей своих верных. Мы решаемся высказать мнение, что даже человеческие жертвы, в Гомеровом эпосе полузабытые, не оказывали на народ столь угнетающего нравственного влияния, как религия высокого Олимпа, с ее холодною и как бы ироническою отчужденностью от насущных потребностей простого существования. Правда, аэды сделали все, что могли, для смягчения, облагорожения и духовного возвышения этой религии: она все же осталась себе верна в своем исконном деспотизме, в своей жестокости, в своем высокомерии. Поэтому, как только — и это было уже в Гесиодовой школе эпоса — заговорила религиозная душа народа, мы слышим из уст его глухие жалобы на мировой порядок [20]. Возникает крылатое слово, не раз повторенное трагиками и вла-

---

[2*] Недаром в Илиаде (XXIV, 528 слл.) противопоставлены pithos eaôn (не dôrôn) и pithos kakôn dôrôn. — Ковчег Пандоры — роковой подарок [19].

гаемое Аристотелем в уста Силена рассказанной им сказки, как сокровенная тайна Земли, — что лучший жребий не родиться вовсе на свет, если же родился — как можно скорее его покинуть. Но народ все же терпелив; он ограничивается безропотным признанием горькой правды; у аристократа Феогнида, заносчивого, раздражительного (это уже новая, не прежняя рыцарская аристократия, и притом уже умирающая новая), такие жалобы обостряются до крайности:

Лучший удел из уделов земных — не родиться на землю;
Дар вожделенный — не зреть солнечных острых лучей.
Если ж родился, скорее пройти чрез ворота Аида, —
В черную землю главу глухо зарыв, опочить [21].

Приведенные двустишия — только элегическая версия любимого афоризма общенародной философии и отнюдь не парадокс изысканного упадка. Здесь Феогнид народен и вполне свободен от влияния восточной, ионийской изнеженности, пресыщенности и расслабленности, своеобразно окрасивших гедонистическую меланхолию Мимнерма. Ведь и суровый, мужественный Эсхил, гений среди героев Марафона, твердо знает, что впервые счастливы умершие: миновала для них земная страда; им не грозит новыми, горшими бедствиями затихающая на время, но потом еще злее возобновляющаяся боль того недуга, что зовется жизнью; благословляют они исполненный жребий, который свел их в могилу; крепко спят они и не хотят проснуться и встать из гробов (Agam.568 sqq).

Мы видим, что экстатическая религия Диониса [22], с ее возродительными таинствами и озаряющими душу оргиями, с ее верою в нисхождение божества в сыновнем лике, страстно́м, как участь земнородных, и все же божественно победном, с ее просвещением темного царства душ светочем умершего и воскресающего бога, с ее идеалами мистической чистоты и святости (hosiotês), запредельного блаженства (makaria), героического страдания (pathos) и милосердия (eleos), нако̀нец — с ее новою, сообщительною и вдохновенною, всенародною и опьянительною радостью бытия, подымающею со дна души в вольных, буйных проявлениях все скрытое богатство ее плодотворящей силы, — мы видим, что эта религия была удовлетворением крайней потребности, что она была необходима эллинству как спасительный перелом болезни, как выздоровление [3*].

Ища точного и подлинного изображения дионисийской идеи, ее сакральной формулы, которая бы объединяла все проявления этого мистического чувствования, как в отдельных культах и мифах, так и в общенародном духовном сознании и творчестве, — мы останавливаемся на

[3*] Понятие «страстей» заметно смягчает горечь привычных пессимистических оценок земной жизни. — Стих: «каждому жребий страстной; колесо — жизнь: вертится счастье» (Ps. Phocylid. 27, PLG. II, 459: koina pathê pantôn, ho bios trochos, astatos olbos), — кажется старинным афоризмом, отразившим орфическую мысль о колесе рождений (kyklos, trochos geneseôs) как нравственное правило житейской мудрости.

понятии «страстей», с его коррелятивным термином «очищений», и, исследуя природу и конкретно-обрядовый смысл этого понятия, приходим к выводу, что вера в бога страдающего является, прежде всего, патетическим и кафартическим принципом эллинской религиозной жизни.

Правда, религиозная сфера «очищений», или «кафартика», под могущественным воздействием которой созидался эллинский мир, признается достоянием преимущественно Аполлоновой религии. Но, оставляя вне рассмотрения вопрос о древнейших оргиастических влияниях на эту последнюю, заметим с самого начала, что аполлонийская кафартика была по существу инородною, иные преследовала и практически ближайшие цели. Ее назначением было восстановление нарушенной нормы взаимоотношений между личностью и небесными богами, а через них и людскою гражданственностью, подчиненною их ясным уставом; она властительно отстраняла и связывала всю многоликую силу сумрака и сени смертной [4*]. Дионисийская кафартика не к тому была призвана, чтобы посредствовать между законом и правонарушением; зато она ведала все иррациональные состояния личной и народной души и всю область сношений с божествами и духами земли и преисподней. Она не изгоняла теней из сообщества живых; напротив, открывала живым доступ к обителям мира ночного и подземного, приобщала их его тайным внушениям и воздействиям и опять возвращала приобщенных «очищенными» закону жизни в свете дневном.

Дуализм двух царств и двух святынь — ночи и дня, темных (отнюдь не злых, в глазах эллина, напротив — благостных или роковых) подземных царей и светлых богов — был, до пришествия Диониса, началом невыносимого душевного противоречия и раскола; с Дионисом наступило примирение обоих богопочитаний, и человек перестал равно, но разно трепетать ночной бездны и отвращающихся от нее олимпийцев. Можно сказать, что дионисийская кафартика спасла эллинство от безумия, к которому вело его двоеверие, знаменовавшее антиномию полярностей религиозного сознания — антиномию таинств неба и земли, законов жизни и смерти, пеана и френоса, явленного космоса и незримого Аида.

3

Слово «страсти» (pathê) обычно, как означение героической участи; оно выражает религиозную канонизацию героя [*]. Велькер чутко подметил сакральный характер выражения, по-видимому, искони приуроченного к хоровым действам. Так, по Геродоту, сикионские трагические

4* Эрвин Роде [23] утверждает происхождение кафартики из хтонических культов (Psyche I, S. 272 f.) и морально-правовую цель ее во всяком случае не считает первоначальной (ibid. II, S. 72 f.).

* Слово «страсти» в применении к героям, встречается в сочетаниях: tu Linu ta pathêmata [страсти Лина] (Paus. IX, 29, 7); ta Melanippu pathêmata [страсти Меланиппа] (ib. VII, 19, 3): pathos Dirkês [Дирки] (ib. XI, 17, 6); ta Palamêdus pathê [Паламеда] (Xenoph. Memor. IV, 2, 33); hoion ho Ikarios epathen подобное страстям Икария, (Lucian. deor. dial. VIII, 18, 2); mnême tu pathus

хоры славили «страсти» Адраста, прежде чем тиран Клисфен «отдал» хоры Дионису: древнейшее определенное упоминание о страстно́м служении Дионису в форме хорового действа [2*] [24]. Характерно то же словоупотребление по отношению к действующим лицам (героям-ипостасям) дионисийского этиологического мифа, отразившего оргиастический обряд с его исступлениями и человеческими жертвами [3*].

В основе «метаморфозы» всегда лежит понятие «страстей» [4*]. Уже этот признак обнаруживает преломление древнейшего зооморфизма и фитоморфизма в культовой среде оргиастической религии. Обряд, откуда развивается этот круг представлений, несомненно, — экстатическое богослужение в звериных личинах, участники которого чувствуют себя одержимыми богом и превращенными в его животных. «Метаморфоза» наступает или как божественное разрешение героической гибели, или как божественная кара, или как богами открытый исход из состояний отчаяния, мании, меланхолии и т. п.

Понятие божественных страстей обнимало различные виды претерпений «Страсти богов» суть, например, «узы Афея, рабство Аполлона, низвержение в море Гефеста, а также горести Ино, различные бегства от преследования» [5*], — наконец, безумие и смерть. Обосновать возможность божественной смерти, поскольку речь шла не о Дионисе и Персефоне, этиологический миф не умел; но героический культ священных могил, тем не менее, был издавна перенесен и на богов. Упоминаются гробницы Зевса, Крона, Афродиты, Арея, Гермия, Плутона, Посейдона,

---

[воспоминание о страстях] об Адонисе (Lucian. de dea Syria, c. 6); thnêtoi kai u makares patheessin [смертные и не блаженные в страстях] у Григория Назианзина (ad Nemes. 286 sqq.; epitaph. 70) — о Геракле, Эмпедотиме, Трофонии и Аристее.

2* Welcker. Götterlehre II, 631.

3* Примеры: to pathos to en Thrâikê katatolmêthen [нечестивые фракийские страсти] — о Прокне, Филомеле и Терее, у Элиана, с многозначительною ссылкою на Гесиода (Aelian. v. h. XII, 20); hypomnêma tu pathus tutu mystikon phalloi kata poleis anistantai Dionysôi [как мистический памятник страстей в городах Дионису водружают фаллы] — о фаллических мистериях Алимунта в воспоминание о страстях Просимна (Clem. protrep. II. 34); hypomnêma tu pathus hê toiautê heortê (этот праздник учрежден в память о страстях) — о фаллическом культе, предписанном оракулом для избавления от безумия, охватившего селян по убиении Икария, — и то же выражение в другой версии этиологического сказания, где pathos'ом служит болезнь, насланная Дионисом на жителей Аттики за неуважение к его кумиру, принесенному элевферпйцем Пегасом (Schol. Ar. Acharn. 243).[25]

4* То же относится и к более позднему катастеризму [26].

5* Aristid. or III (I, p. 41 Dind); срв. Jobeck, Uge, p. 1102 sq.: nomen autem pathê varios deorum casus significat — Kronu pathê, Persephonês pathos, Inus pathê, Dionysu pathê, — quibus tum fuga dei, tum insania, tum etiam interitus significari potest. [словом «страсти» обозначаются различные происходящие с богами события: под страстями Кроноса, Персефоны, Ино, Диониса может пониматься и бегство, и безумие, и даже смерть]. Paus. VIII, 37, 5: Onomakritos einai tus Titanas tôi Dionysôi tôn pathêmatôn epoiêsen auturgus. [Ономакрит в своем сочинении говорит, что Титаны были виновниками страстей Диониса]. Dionys. Hal. II, 19: ta Dionysu pathê. Clem. strom. VI, 2, 26, p. 751 Pr.: Dionysu aphanismos. Безумие Диониса — pathos (Plut. de fluv. 24, 1).

Гелия, Селены[6*], а также Аполлона, Исиды, Деметры (§ 4, прим. 1). И хотя далеко не все из только что названных, по поздним свидетельствам, могил могут быть признаны за действительно удостоверенные, (подобно древнейшей могиле Зевса на критской Иде[7*]), тем не менее самый тип культа и его прадионисийская древность не возбуждают сомнения. Так, Пиндар (Nem. X, 56) в прекрасном повествовании о страстях Диоскуров, почерпнутом из Киприй[29], говорит, что божественные братья, в вечной смене, один день проводят у Зевса, другой — в недрах земли, в могильном склепе лаконской Ферапны[8*]. Упомянутые виды суть разновидности одного страстного прадионисийского культа, сполна раскрывшегося в мифе о Дионисе. Недаром, по Клименту Александрийскому, Иакх—Дионис есть зачинатель и чиноначальник «мистерий» как таинственных страстных служений и откровений о божественных страстях[9*].

Если дионисийский праздничный обряд знаменательно толкуется как «воспоминание о неких страстях» (hypomnêma pathus), то энтусиастическое служение рассматривается как mimêsis pathus[10*] — их «подражательное воспроизведение». На самом деле, конечно, отношение страстного мифа и страстно́го обряда обратно тому, какое утверждается в ве-

---

6* О гробницах богов см: Lobeck, Agl. p. 574 sqq. Климент Александрийский (hom. V, 23, 668) знает в Фивах другой, кроме дельфийского, гроб Диониса: О гробе демона Ориона в Танагре упоминает Павсаний (IX, 20, 3). Он же, описывая элейское святилище Силена близ Дионисова храма (VI, 24, 8), замечает, что Силены не бессмертны, ибо известны гробницы двух из их рода — в Палестине и в Пергаме. Любопытно, что порфировый саркофаг Констанции, дочери Константина Великого, находящийся в Ватиканском музее, еще в XVII веке, по Мабильону[27], считался «гробом Вакха» (Piper, Mythologie der christlichen Kunst 1, S. 911) — так живучи были воспоминания о гробах богов! — последствие того, что на нем изваяны крылатые строки, занятые сбором и выжимкою винограда, овен и павлины[28].

7* Rohde, Psyche, I, S. 131, A. 1.

8* Срв. Bethe у Pauly-Wissowa, RE [Real-Encyklopädie] V, 1091, 1098, 1108. Гробницу Кастора в Спарте знает Павсаний (III, 13, 1). Срв. Hom. Il. III, 143.

9* Clem. strom. X, p. 468: Iakchon de kai ton Dionyson kalusi kai ton archêgetên tôn mystêriôn.

10* По схолиям у Фотия, ad Demosth. de cor. p. 313, nebrizein значит или носить шкуру молодого оленя, или разрывать молодых оленей, в подражание дионисийским страстям (kata mimêsin tu peri Dionyson pathus) — согласно мистическому преданию (kata arrheton logon). Ibid. ad p. 294: hoi pompeuontes toi Dionysôi kata mimêsin tês peri-auton therapeian epompeuon hoi men to tôn Satyrôn schema sozontes, hoi de tôn Bakchôn, hoi de tôn Seilênôn [участники дионисийских процессий в память об его исцелении шествуют кто в паряде сатира, кто — вакхантов, кто — силенов]. По Лактанцию, обряд есть подражательное воспроизведение божественных деяний или страстей (V, 19, 15). Так, культ Великой Матери был объясняем подражанием (apomimumenns — Diod. III, 56). Срв. Ov. Fast. IV, 211: priscique imitamina facti, aera deae comites raucaque terga movent[30]. Имя «мималлоны» (македонские менады) древние производили от миметического воспроизведения Дионисовых деяний и образа (schol. Lycophr. 1237: Mimallones ekalunto dia to mimeisthai autas ton Dionyson. keratophorusi gar kai hautai kata mimêsin Dionysu, tsurokranos gar phantazetai kai zôgrapheitai. [Мималлонами они называются из-за того, что подражают Дионису: отсюда их рога или даже бычьи головы].

ровании; мифологема создается для этиологического объяснения уже существующего обряда; но, однажды созданная, она может, в свою очередь, видоизменять обряд [11*].

Поскольку страстны́е службы правятся всею общиной призванных к их свершению, поскольку все, допущенные к этим службам, непосредственно в них участвуют, они означаются словом «оргии». Поскольку же к участию в них уполномочены лишь определенные категории лиц (например, чрез известные сроки весь женский приход местного Дионисова святилища, поставленный под начало жриц-настоятельниц, или члены данного вакхического фиаса), — те же страстны́е службы называются «таинствами», или «мистериями» [12*]. Наконец, по их внутреннему значению для участников, они носят сакраментальное наименование «освящений» и «очищений» (teletai, katharmoi) [13*], а участники, пока и поскольку они исполнены благодатью этих очищений, признаются «святыми» (hosioi). «Очиститься» (kekatharthai) и «освятиться» (ephôsiôsthai) — синонимы [14*].

«Поминовение страстей» есть этиологический миф, ставший всенародным достоянием. Тайнодействия оргий потому именно и суть тайнодействия, или мистерии, что миф, предносящийся сознанию их участников, утаивается от «непосвященных», или «внешних», и раскрывается в самом священнодействии, от народа сокровенном. В словесном изложении он представляет собою для эллина уже не «миф», т. е. из уст в уста идущее и потому зыбкое предание о богах и героях, в целом, однако, утвержденное согласием и доверием всего народа, но в исключительных случаях сообщаемую со всею точностью отдельным лицам,

---

11* Омофагия — пожрание жертвы живьем — была объясняема как мистическое повторение дела Титанов над жертвоприносящимся Дионисом-Загреем. Schol. Clem. Alex. protr. I. p. 4331): ôma gar esthion hoi mynmenoi tôi Dionysôi, deigma tuto telumenoi tu sparagmu, hon hypeste Dionysos hypo Titanôn. Но это истолкование породило и действа в масках титанов. В то же время обряд, идущий из первобытной древности, создал и другие этиологические мифы, напр. миф о Нелопсе (kreürgia tu Pelopos — schol. Aristid. p. 216 Frommel). И, несомненно, Отфрид Мюллер [31] был прав, догадываясь, что рассказ о съедении Пелопсова плеча, вследствие подобозвучия слов ômos, плечо, и ômôs, сырой, — возник из неудачной попытки этимологически истолковать священное имя «омофагии» (Prolegomena, S. 335, A. 7).

12* Steph. Byz. s. v. Agrai: mikra mystêria epiteleitai mimêma tôn peri Dionyson. Отсюда «эпоптии» [32], т. е. созерцания посвящаемых. Что касается drômena, священных действ, они также были зрелищами для внешних, но исполнялись в Дельфах посвященными в их тайное значение фиадами; таковы — дельфийское действо убиения Пифона (mimêma tôs pros ton Pythôna tu theü machês), с участием отрока, очевидно посвященного Аполлону или Дионису, — и особенно мистическая часть дельфийской hêrôis — успение и олимпийское венчание Семелы [33].

13* Lobeck Agl. p. 304: bacchicorum orgiorum et nominis «teletê» exemplum antiquissimum praebet. Hesiodi locus ad Apollodoro excerptus, II, 2, 2 (emanêsan, hôs men Hêsiodos phêsin, hoti tas Dionysu teletas u katedechonto — о дочерях Пройта [пример вакхических оргий и древнейшее употребление слова «таинство» приводит Аполлодор, II, 2, 2, цитирующий Гесиода: «как говорит Гесиод, у них отняли рассудок за то, что они не приняли дионисийских таинств»] [34].

14* Rohde, Psyche I. S. 288, A. I.

24*

не для разглашения, а для назидания, «священную повесть», или даже «слово неизреченное» (hieros logos, arrhêtos logos).

Афинагор, христианский писатель II века, видит в эллинских мистериях изображение божественных страстей [35] и ссылается, в подтверждение своих слов, на «отца истории» [15*]. В самом деле, в V веке Геродот говорит уже языком позднейших мистиков о страстях Осириса, составляющих содержание египетских «мистерий», и о его гробе (II, 170). Поучительно во всяком случае, что он усматривает в них нечто сходное с культами Эллады и даже о гробницах (taphai) богов упоминает без удивления. С другой стороны, Диодор, называя Мелампа распространителем египетских страстны́х служений и легенд по Элладе и в этом смысле признавая его учение за первоисточник «всей эллинской священной истории о страстях богов» [16*], исходит из утверждения Геродота, что «Меламп, от египтян научившись, и иное о богах раскрыл, и то, что узнал там о страстно́м служении Дионису, немногое в услышанном изменив» [17*]. Заимствование из Египта, как мы выше видели, можно утверждать только по отношению к орфическому культу Диониса; показательна же в свидетельстве Геродота сама приводимая им аналогия, предполагающая действительную наличность религиозных фактов, подлежащих сравнению.

4

Мы видим, что знаменитый Эвемер [37], мифограф IV века, провозгласивший богов историческими героями незапамятной старины, только рационализировал героическую идею божественных страстей. Мистический синкретизм, какой мы находим у Геродота, утверждал, что боги страдают и умирают; рационализм заключил отсюда, что боги — люди. Исторический метод эпохи позволял аргументировать фактами: гробницу самого Зевса можно было видеть на Крите, близ Кносса *. Опровергая рационалистическую теорию, нужно было восставать и против

15* Athenagor, supplic. pro christianis 32: ta pathê autôn (intell. theôn) deiknyusi mystêria. Ibid. 28: Hêrodotos de kai ta pathêmata autôn phasi mystêria [Геродот называет божественные страсти мистериями]. Климент Александрийский намекает на происхождение мистических служений, мистерий, из героических тризн с их игрищами и страстными действиями в честь героев: mystêria agônes epi nekrois diathlumenoi (protr. II, 34).

16* Diod. I, 97.4: to synholon tên peri ta pathêton thêon historian.

17* Herod. II, 46: Melampoda — pythomenon ap'Aigyptu alla te exêgêsasthai kai ta peri ton Dionyson. oliga autôn parallaxanta [36]. Выражение ta peri ton Dionyson означает Дионисовы страсти (ta Dionysu pathê — Dionys. Hal. 11, 19, Dionysu pathêmata — Paus. VIII, 37, 5) и ведет начало, быть может, от хоровых действ, где место бога было в середине хоровода (kyklios choros); откуда пошло и наименование актеров hoi peri Dyonyson technitai [Дионисовы мастера].

* Minuc. Fel., Oct. 21: ob merita virtutis ant muneris deos habitos Euhemerus exsequitur et eorum natales patrias sepulora dinumerat et per provincias monstrat, Dictaei Iovis, Apollinis Delphici, et Phariae Isidis, et Cereris Eleusiniae [Эвгемер говорит, что богами объявляли за доблесть или благодеяния, и перечисляет места рождения, отечество и могилы Диктейского Зевса, Дельфийского Аполлона, Исиды Фаросской, Цереры Елевсинской].

мистического предания, как это делал, по поводу Зевсовой гробницы, Каллимах [2*]:

Лгут критяне всегда: измыслили гроб твой критяне;
Ты же не умер, но жив, о Зевс, присносущный владыка!

Приходилось различать два рода богов: непреходящих и неизменных, «апатических» — с одной стороны, подверженных страданию и изменению — empatheis — с другой. Это различение сделал Эвемер [3*], противоположив первой категории, куда он отнес души солнца, луны и ветра, — богов, на земле родившихся (epigelus theüs), каковы Геракл, Дионис, Аристей; это обожествленные признательным человечеством его благодетели, личности некоей сверхчеловеческой, во всяком случае, природы.

Но не один Эвемер прибегал к такому различению. У Плутарха мы встречаем заявления, которых вовсе не ожидали бы, помня, что он прошел некоторую школу мистерий [38]. Евсевий сохранил нам письмо неоплатоника Порфирия к некоему египетскому жрецу Анебо: здесь мы находим и то же деление на апатических theoi и патетических daimones, и недоумения, отсюда проистекающие. Порфирию отвечает учитель Анебо — Абаммон, под маскою которого скрывается, по-видимому, Иамблих [4*]: он разрешает сомнения Порфирия указанием на то, что божественная природа сама по себе всегда и безусловно свободна от аффектов, но некоторые боги осуществляют собою само начало пафоса и служат его живыми двигателями; подобно тому, как душа человека, будучи сама по себе неизменной, делается причиною испытываемого аффекта, так и в фаллических культах (с их aischrologiai) — стра́стные божества, коим эти культы посвящены, суть самый принцип страстного аффекта, но истинная их сущность выше претерпения оного [39].

Таковы были искусственные попытки философов разрешить поставленную религиозною действительностью дилемму: или боги недвижимы и бесстрастны, и тогда вся эллинская религия только народное суеверие, или боги — существа, подверженные страстям, — и тогда они не абсолютные сущности. Эллинство не умело ни отказаться от идеи божественного страдания, ни цельно и гармонически ввести ее в общий религиозный синтез своего миропонимания. Ни дельфийская жреческая община, ни орфическая реформа не объединили в одно целое изначальной анархии вер, совокупность которых образовала греческий полифеизм. Оба потока, соединенные в одном русле всеэллинской религии, — религия Олимпа и религия подземных богов, — никогда не смесились до конца. В одних мистериях раскрывалось богопознание, снимавшее все противоречия.

Языческая мистика и феология «божественных страстей» своею близостью к пафосу христианства не дает покоя церковным апологетам и

[2*] Callim. h. in Iovem, 8 sq. Срв. Rohde, Psyche I, S. 130.
[3*] По Диодору, у Евсевия, praep. ev. II, 2, p. 59 Dind.
[4*] Bernyas, Aristoteles über die Wirkung der Tragoedie.

полемистам. «Как, — спрашивает язычников Арнобий (adv. gentes V, 44), — аллегорическое учение о богах может заключаться в повествованиях об их узах, сиротствах, блужданиях, о претерпении ими мучений и ран и погребения?». Если же так, то почему не узнают они Бога в Распятом? Или, по Оригену (c. Cels. IV, 171), если язычникам позволительны аллегории о судьбах души, уподобляемой Дионису, обманутому Титанами и падшему с отчего престола, растерзанному и потом снова собираемому и оживающему, чтобы взойти на небо, — то почему христианам не верить в Христово воскресение? Но слушатели апостола Павла в Афинах отходят прочь при упоминании о воскресении Иисусовом; а христианские писатели хотят быть более язычниками, чем сами язычники, доказывая им несовместимость страдания с идеей божественных сущностей.

Как близки были по характеру и тону поздние языческие страстные мистерии к мистериям христианским, мы видим, например, из формулы мистов, которая произносилась жрецом в одну из ночей между погребением Аттиса и его восстанием из мертвых:

Дерзайте, мисты господа спасенного:
Нам из трудов страстных взойдет спасение [5*].

Понятие «страстей» прямо перешло из эллинской религии в христианство, во всей полноте своего содержания, как мистического и обрядового термина. Не случайны византийские попытки приспособить формы Еврипидовой трагедии к религиозно-поэтическому кругу христианских представлений о божественных страстях: само заглавие мистерии «Христос Страдающий» (Christos paschôn) обличает взгляд на античную драму как на поэтический канон родственного христианству в принципе «страстнóго действа» [40].

Была высказана догадка, что культом мучеников церковь, при завоевании ею языческого мира, искала заменить стародавние формы культа языческих предков. Это явление может быть осмыслено до конца только при посредстве понятия «страстей». Главнейшею твердыней язычества было родовое и племенное почитание мертвых; отказ от старой веры равнялся отречению родичей, и страшна была месть незримых заступников и покровителей за измену их священным и грозным теням. Святые мученики должны были предстать языческому сознанию в лике загробных сильных, могущих взять на себя защиту осиротелых живых и умиротворение обиженных мертвых. Но были ли новые пришельцы подлинно сильными, подлинно «героями»? Критерием «героя» было страстнóе предание тризн, героические «страсти». Мученики были увенчаны этим «героическим» венцом и в смысле языческом. Литургии на гробах мучеников — прямое продолжение героического культа с его подобием эвхаристических обрядов.

[5*] Firmic. Matern de err. prof. relig., II, 22:
tharrheite, mystai tu theü sesôsmenu,
hêmin gar estai ek ponôn sôtêria.

Уверовавшему эллину, воспитанному на страстны́х мистериях, христианство естественно должно было явиться только реализацией родных прообразов, предчувствий и предвестий, — зрением лицом к лицу того, что прежде было постигаемо гадательно и видимо как сквозь тусклое стекло [41]. Воспитательною задачею церкви, естественно, прежде всего, оказалась задача — бороться с представлением, что новая вера только вид однородных мистерий, — внушить убеждение, что церковные таинства — мистерии окончательные и единственно спасительные не затемненные, а совершенные, не прообразовательные, а осуществительные.

5

В психологии энтусиастических страстны́х служений древние различали два момента: переживание душевного возбуждения и его успокоительное разрешение. В священной терминологии первое означалось словом «пафос» (страстно́е состояние), второе — словом «кафарсис» (очищение). Причастие страстям божественной или героической муки и смерти как всякое прикосновение к сфере загробной требовало в глазах эллина «очищения». И в то же время страстно́е служение было необходимо как первый акт освящающего, очистительного таинства. Таковы были таинства Диониса *.

Общая цель кафартики (она же вместе и медицина, и мантика) — оздоровление души и тела посредством удаления из них элементов или качественно дурных и обращающихся в существе человека как зараза (miasma), или же вредных только количественно, и не субстанционально, а модально (pathêma): элемент желательный сам по себе может опасно нарушать равновесие душевных сил как чрезмерностью, так и неупорядоченностью своего присутствия и влияния; в этом случае древняя кафартика стремилась сообщить данному элементу динамическое напряжение и искусно открывала ему пути естественной объективации возбужденных энергий [2*].

«Все очищения, как во врачебном искусстве, так и в мантике, — говорит Платон в диалоге «Кратил», — преследуют одну целью: соделать чистыми и тело, и душу человека» [3*]. Тот же философ, в диалоге «Федон», ссылаясь на мистерии, в которых очищения провозглашаются условием загробного блаженства [4*], называет правовое разумение и ос-

* Serv. Georg. I, 166: Liberi Patris sacra ad purgationem animae pertinebant [священнодействия отца Либера касались очищения души] Plat legg, VII, 815 C.: peri katharmus kai teletas tinas apoteluntôn [эти действия совершаются во время очищений и таинств] — об исполнителях дионисийских миметических плясок в личинах.

2* Срв. Rohde, Psyche, II, S. 74 ff. — о корибантиазме и его лечении ритмами.

3* Plat. Crat. 405 A: hê katharsis kai hoi katharmoi kai kata tên iatrikên kai kata tên mantikên — panta hen ti tauta dynait'an, katharon parechein ton anthrôpon kai kata to sôma kai kata tên psychên.

4* В «Государстве» (II, p. 364 E) Платон указывает определенно на мистерии (teletai) орфические как на такие, в которых «разрешения и очищения от грехов» (lyseis kai katharmoi tôn adikêmatôn) признаются имеющими значение для

нованную на нем добродетель «очищением» (katharsis) всех земных стремлений, — они же в связи рассуждения рассматриваются, очевидно, как «страсти» — pathê [5*]. В «Федре» Платон упоминает об очищениях (katharmoi kai teletai) как о средстве освобождения от безумия болезненного, которое должно стать «правым безумием», иначе вдохновением божественным [6*], и — несколько выше — приравнивает очищение «освящению» [7*]. Понятие очищения как медицины тела, несомненно, разработано было по преимуществу пифагорейством, отголоски которого слышны и у Платона [8*]; но именно потому, что эта медицина была пифагорейская, необходимо допустить ее религиозный характер: этому второму принципу одинаково верен Платон.

Недуг телесный и, в особенности, душевный, будучи видом «страстей», снимался очищением. Преступник (поскольку miaros) должен был «очиститься» как недужный (pathêtikos). Но, подобно недужному, нуждался в «очищении» и соучастник страстны́х служб. Энтусиазм, по Платону (Tim. 71 D), pathos. Что же подлежало удалению из души служителя патетических культов путем очистительных действий, как его miasma? От чего должен был он очищаться? От присутствия в нем хтонической, хотя бы и благодатной, силы. Ее носитель не мог жить в свете солнечном, ни общаться со светлыми богами. Только когда круг его мистических претерпений замыкался очищением, восстановлялась связь его с государственным союзом отечества и с небесным городом олимпийских божеств. Уподобление богу хтоническому (mimêsis pathus), соединение с ним (syngenesthai tôi daimon'ôi [9*], приятие его в себя (enthusiasmos) — вот содержание культового «пафоса», священного претерпения божественных «страстей» [10*]. Результат — полнота благодатного действия — «очищение», «кафарсис» [11*].

судьбы душ за порогом смерти. Любопытно при этом замечание, что основатели названных мистерий, Орфей и Мусей, «убедили (в истине своего учения) не только частных лиц, но и города»: мы видим здесь намек на частичное приятие орфизма в состав афинской государственной религии [42].

5* Plat. Phaed. 69 B. Срв. ibid. 82 D — lysis kai katharmos tês philosophias.

6* Plat. Phaed. 244 E.

7* Ibid. 212 C: hê (phônê) me uk eâi apienai, prin an aphosiôsômai.

8* Howald, eine vorplatonische Kunsttheorie, Hermes LIV, 1919, S. 203 ff. Мы не согласны, однако, с автором этой статьи в том, что слово katharsis и учение о кафарсисе всецело и искони пифагорейское и что первоначальное значение кафарсиса исключительно медицинское.

9* Max. Tyr. срв. Diels, Parmenides, p. 17.

10* Срв. Plut. Br. 15: «прядала с воплями, как одержимые жены в вакхических пассиях, — hôsper hai kataschetoi tois bakchikois pathesin»; Appian. Pun. VIII. 92: бессознательное и исступленное возбуждение заставляет женщин в вакхических пассиях — en tois bakchikois pathesi — совершать чудовищные поступки». Определение экстаза (ekstasis) в литургии Мифры: hypeklytos de esei têi psychêi kai uk en seautôi esei ([возбуждение должно охватывать душу, а не оставаться «в себе»] Dieterich, Mithrasliturgie, S. 16). Истинная mania лучше, нежели ясное сознание, по неоплатоникам, но и ложная все же имеет в себе некоторую видимость божественного присутствия (Procl. in Alc. 16).

11* Iambl. de myst. III, 16: bakcheaiai kai apokatharseis psychôn kai lyseis palaiôn mênimatôn. Срв. Plat. de rep. II, 364 E.

«Пафос» и «кафарсис» неразделимы. Katharsis — causa finalis pathus; и вместе «кафарсис» — критерий правоты и подлинности, «пафоса». Оттого вакханки поют в трагедии Еврипида: «блажен, кто, взысканный богами, познал их таинства и освящает жизнь, соборуясь душой с общиною Диониса, славит его в горах боговдохновенными восторгами и делается причастником святых его очищений» [12*]. Мы видим, что вся система кафартики была выработана с единственною целью: примирить и привести в гармоническое, плодотворное взаимоотношение две несогласованные веры, совместить в религиозном сознании и действии два несовместимых мира — мир подземный, с его животворящими силами и таинствами, и мир надземный, с его зиждительными началами закона и строя.

Ища ближе определить кафарсис как состояние сознания, Платон в диалоге «Федон» приходит к следующему выводу, всецело зависящему, однако, от его метафизики и вместе, как он сам говорит, от некоего древнего предания (думаем, орфико-пифагорейского), но вовсе не определительному в смысле истолкования религиозно-исторического явления, нас занимающего: кафарсис, по Платону, эманципация душевных сил от влияний телесных; чрез переживание кафарсиса душа привыкает как бы «собираться» из всех частей человеческого состава в некое единство и в нем сосредоточиваться; она приобретает независимое бытие и сознание в себе самой и становится вольною от уз тела [13*].

Во всяком случае, завершительный и разрешительный момент энтусиастического пафоса всегда, без сомнения, ощущался как восстановление единства в душе разделившейся, — удвоенной ли божественным вселением и содержанием, как учили религия, или в себе раздвоившейся раскрытием собственных дотоле бессознательных энергий. Спасающий целостность личности кафарсис есть примирительное упразднение зияющей в душе диады, переживание которой породило в эллинстве экстатические безумия и трагические вдохновения [14*].

6

По Платону, в его «Законах» (VI, 790 E), таится в человеческой душе некое прирожденное ей оргийно-хаотическое начало, «грозное и безумное движение» (phobera kai manikê kinêsis), неистовые проявления которого могут быть только мятежны и разрушительны. Поэтому необходимо иное «движение», извне согласно влияющее на возбужден-

---

[12*] Eurip Bacch 72 sqq.: ô makar, hostis eudaimôn teletas theôn eidôs biotan hagisteuei kai thiaseuetai psychan en oressi bakcheuôn hosiois katharmoisin.

[13*] Phaed. 67 C: katharsin de einai u tuto xymbainei, hoper palai en tôi logôi legetai, to chôrizein ho ti malista apo tu sômatos tên psychên kai ethisai autèn kath' hautên pantachothen ek tu sômatos synageiresthai te kai athroizesthai kai oikein kai en tôi nyn paronti kai en tôi epeita monen tath' hautên, eklyomenên hôsper ek desmôn ek tu sômatos?

[14*] Оправдание и развитие этой мысли (о диаде как принципе трагедии) дано автором в опыте «О существе трагедии» (сборник статей «Борозды и Межи». М., 1915) [43].

ную душу и овладевающее тем извнутри рвущимся и слепо стихийным, — так, чтобы оно, легко и радостно высвобождаясь, входило в гармонию мирового строя. Как матери не тишиной успокаивают младенцев, но мерным колебанием и мелодией их убаюкивают и, подобно целителям корибантиазма, словно флейтами зачаровывают (kataulusi) волнение детской души началом танца и музой (choreiâi kai musêi), — так и законодатели, будучи воспитателями народа, должны не подавлять, но правильно упражнять присущую людям экстатическую энергию, чтобы излечить их от безумной исступленности (tôn ekphronôn bakcheiôn). И тогда будет находить на них тишина, как затишье на море (hêsychia kai galene), и — как пробужденные — они будут танцевать под звуки вакхических флейт с богами (meta theôn), коим, прекрасносвященствуя (kallieruntes), при счастливых знамениях, принесут благодарственные жертвы своего веселого служения.

В этом психологическом анализе Платон, исходя из принципов, установленных врачевателями корибантиазма и ему подобных патологических состояний, характеризует дионисийское служение как душевное состояние энтусиазма очистительного, т. е. разрешающегося в кафарсис (хотя прямо о нем и не упоминает). В других местах он определяет одержание божеством («энтусиазм», enthusiasmos) как состояние страстно́е, «пассию», или «пафос». — «Не безумие ли любовь?» — читаем в «Федре» (p. 265 A. B.): — «Конечно да! — Безумие же бывает двух родов: одно проистекает от недугов человеческих, другое — от божественного изменения привычных и нормальных состояний души. И в этом последнем — в божественном одержании — мы различаем четыре вида: пророчественное вдохновение — от Аполлона; посвящения мистические (телестика) — от Диониса; поэтический восторг — от Муз; наконец, превосходнейшее из всех четырех священных безумий — безумие любви — от Афродиты и Эроса». — Об охваченных присутствием и вселением бога философ говорит, что они становятся божественными и божество вместившими, вдохновляемые и одержимые его силою, — и тогда говорят они с великою действенностию многое и великое, сами не зная, что говорят *.

«Какую цель и смысл имели оргии Диониса?» — пишет один почтенный русский исследователь 2*. «Ответ дает их конечный результат. То был экстаз. Древнейший смысл этого слова, как истолковывали сами древние, есть выхождение души из тела. Врач Гален определяет экстаз как oligochronios mania (кратковременное безумие). Но это безумие

* Menon p. 99 D: theius te einai kai enthusiazein, epipnus ontas kai katechomenus ek tu theü. — О видениях, коими разрешался экстаз, Филон говорит, что «вакхические оргиасты и корибанты предаются радению, доколе не увидят вожделенное» (Philo de v. cont. 2 p. 473 M: hoi bakcheuomenoi kai korybantiôntes enthusiazusi, mechris an to pothumenon idôsin. Rohde, Rsyche II, S. 11, Anm. 2). Определение аполлонийского начала в переживании трагедии как начала специфически-визионарного — у Ницше, в знаменитом опыте «о Рождении Трагедии» — остается необоснованным с точки зрения религиозно-исторической.

2* Ю. А. Кулаковский, «Смерть и бессмертие в представлениях древних греков», стр. 82.

есть hieromania (священное безумие) — состояние, в котором душа непосредственно общается с богом. В этом состоянии человек находится под наитием божества, он есть entheos, бога вместивший, непосредственно соединяется с божеством и живет с ним и в нем. По определению Платона, люди в состоянии экстаза воспринимают в себя существо бога, поскольку возможно человеку общаться с ним. Схолиаст к Еврипиду дает такое определение: «Entheoi называются потерявшие разум под воздействием некоего видения, одержимые богом, который послал видение, и совершающие то, что подобает именно этому богу». В экстазе человек выходит из своей ограниченности, для него нет времени и пространства, он созерцает грядущее как настоящее.

Связь только что упомянутого в приведенной цитате текста из Платонова «Федра» [3*], — от которого зависит и схолиаст Еврипида, — такова. Служа различным божествам, люди испытывают овладение оными и в этом овладении невольно воспроизводят в своей жизни, чувствованиях и наружных оказательствах, в меру своих сил, все то, что составляет внутреннюю особенность и внешнее отличие овладевшего ими божества: явно происхождение этой мысли из наблюдения над страстным обрядом, объясняемым как «подражание» божественным страстям. Если в таком состоянии им случается испытать любовную страсть (pathos), то любовь их бывает устремлена на человека, наиболее похожего па божественный образ, в них отпечатлевшийся, и тогда возлюбленный делается для них предметом обоготворения, кумиром их бога, его живым подобием. Усматривая в любимом черты своего божества, люди, — продолжает Платон, — «еще более его любят — и, если они из Зевса зачерпнули, как менады, плещут влагою на душу любимого, творя его сколь возможно более подобным своему божеству». — В другом месте Платон говорит о поэтическом творчестве, что подобно корибантам, что пляшут, потеряв сознание, и певцы, воодушевившись гармонией и ритмом, одержимы вдохновением и творят бессознательно: так менады, охваченные силою одержания, черпают из рек млеко и мед, а находясь в обычном сознании, — не могут [4*].

Физиологические объяснения вакхических состояний также не чужды древности. По Аристотелю, они зависят от «черной желчи» и «горячей» смеси (krâsis) органических соков: отчего и граничат с душевными болезнями умопомрачения и исступления. Безумие сивилл, менад и другие виды священного экстаза и одержания, напротив, не имеют в себе ничего болезненного, хотя проистекают из той же причины, которая порождает и исступление болезненное; ибо означенное смешение в этих случаях естественно: правильно протекает оно и находит себе нормальный исход [5*].

3* Phaedr. 253 A: enthusiôntes ek theü tinos lambanusi ta ethê kai ta epitedeumata, kath' hoson dynaton theü anthrôpôi metaschein.

4* Pl. Ion. 534 A: hôsper hai bakehai arytontai ek tôn potamôn meli kai gala katechomenai, emphrones de usai u.

5* Nosêmasin haliskontai manikois e enthusiastikois, hothen Sibyllai kai Bakchides ka hoi entheoi gignontai pantes, hotan mê nosêmati ginontai, alla physikei krasei.

7

Аристотель, требуя от трагедии «очищения страстей» *, говорит языком телестики и кафартики, религиозных дисциплин о целительных освещениях души и тела 2*. В сущности, автор «Поэтики» повторяет старую религиозную истину о дионисийском очищении; но он ищет придать ей новое освещение, толкуя ее чисто психологически и независимо от религиозных предпосылок. Правда, эта независимость только кажущаяся.

В самом деле, с религиозной точки зрения, присутствие при священном действе, подражательно воспроизводящем страсти божественные или героические, есть приобщение страстным оргиям Диониса; он же, как податель очищения, и Разрешитель (Lysios). Аристотель не хочет говорить о религии; но и для него присутствующие при подражательных действах заражены общим аффектом, соучастники единого пафоса 3*.

Далее, мысль, что трагедия именно чрез возбуждение аффектов приводит зрителя к «очищению», обращает нас к исконной практике кафартического врачевания: древнейшее предание о дионисийской телестике, у Гесиода, уже являет нам контраст между правым безумием вакхических оргий и пагубным неистовством отвергших оргии дочерей Пройта 4*, причем исцеление достигается посредством энтусиастических плясок (entheoi choreiai). Аристотель имеет в виду религиозную психиатрию патологических состояний корибантиазма и энтусиазма, принципом которой было искусственное усиление экстаза путем возбудительных влияний до степени его гармонического разрешения, — как и сам он, впрочем, говорит о «священных мелодиях, опьяняющих душу» (разумея оргиастическую авлетику) [45], что подверженные экстазам успокаиваются от таковых, как если бы они испытали некое врачевание и очищение 5*. Ибо, несо-

---

* Arist. poët. 6: di'eleü kai phobu perainusa tên toiuton pathêmatôn katharsin. — Howald в вышеупомянутой статье (§ 5, прим. 8) ищет показать, что приведенные слова Аристотеля пропстекли из другого источника, чем первая часть знаменитого определения трагедии, и что источник этот пифагорейский, причем односторонне характеризует его как чисто медицинский [44].

2* Срв. Rohde, Psyche H. S. A. 1: «Aus diesen priesterlich-musikalischen, nicht aus den eigentlich medicinischen Erfahrungen und Praktiken hat Aristoteles, den Anregungen des Plato, Rep. X, 660, folgend, die Vorstellung von der durch vehemente Entladung (und nicht — vermittelst Beruhigung der Affecte durch einen «versöhnenden Schluss») bewirkten katharsis tôn pathematôn auf die Tragödie übertrangen» [Идя вслед за Платоном, «Государство», X, 660, Аристотель, на основе священнически-музыкального, а вовсе не собственно медицинского опыта, перенес на трагедию представление об «очищении [от] страстей» шоковой разрядкой, а не посредством успокоения аффектов благодаря «счастливому концу»].

3* Polit. p. 1391 b. 32.

4* Apollod. II, 2, 2 — Hesiod. Rz. fr. 27 (52): emanesan, hos men Hêsiodos phêsin hoti tas Dionysu teletas u katedechonto. Срв. выше, гл. 1, § 5.

5* Polit. p. 1391 b. 32: ek de tôn hieron melôn horômen tutus, hotan chrêsôntai tois exorgiazusi ten psychên melesi, kathistamenus hôsper iatreias tychontas kai katharseôs.

мненно, Бернайс [6*] прав, поскольку он утверждает, что теория трагического аффекта — теория возбуждения, или «соллицитации».

Религиозное происхождение имеет, наконец, и мысль о том, что трагические аффекты, подлежащие очищению, суть именно жалость и страх. Аристотелево «сострадание» (eleos) выросло из оргиастического плача о божественной гибели, разрешением которого была ликующая радость; на принадлежность этого рода «пафоса» к дионисийскому кругу указывает предание об основании афинского алтаря «Элеосу» — Милосердию — Эпименидом критским [7*]. Ужас оргий, который снимался лишь погружением в их стихию (срв. phoberoi mimoi в отрывке из «Эдонов» Эсхила), вот корень трагического «страха» (phobos). В другом месте (Polit. I.1.) Аристотель, перечисляя «страсти», нуждающиеся в «очищении», называет, кроме упомянутых двух, еще «энтусиазм» (enthusiasmos): речь идет там о действии музыкальной лирики; в рассуждении о трагедии упоминание о состоянии энтусиазма было бы неуместно, потому что Аристотель имеет в виду «зрителя» (theatês) — «только зрителя», каким был он в IV веке, когда уже не чувствовал себя более прямым участником действа, — и задачей теоретика искусства стало определение канона современной ему трагедии, столь оторвавшейся от своих религиозных и дифирамбических корней, что сам Аристотель склонен — horribile dictu! — предпочитать чтение трагедий их переживанию в театре.

Итак, в учении Аристотеля эстетика еще не определилась как самостоятельная доктрина и только дифференцируется от религии. Этого не учел в должной мере Бернайс; и потому его односторонняя, медицинская (или «патологическая») интерпретация знаменитого определения трагедии не может быть признана достаточною. Ведь и медицина еще только отчленяется от кафартики. Альтернатива, представляющаяся Бернайсу (S. 42): «кафарсис Аристотеля — или люстрация, или лечение», — конечно, несостоятельна. Аристотель-эстетик столько же вращается в круге медицинских, сколько сакраментальных представлений; он хочет сказать независимое от той и другой области слово, быть только эстетиком и психологом; из этой и другой области он почерпает лишь аналогии [8*], — но для этой цели он равно и нераздельно используется обеими, по той простой причине, что они, в особенности поскольку дело шло о психиатрических моментах кафарсиса, вовсе не были разделены: недаром наш философ, в своей «Политике», предписывает как средство душевной гигиены общества «кафартические» (в религиозном смысле) песнопения (kathartika melê).

6* Bernays, Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie.

7* Мнение древних о Крите как родине кафартики, где сам Аполлон очистился от крови Пифона (Rohde, Psyche, II, S. 96, A. 1), знаменательно и, согласно нашему признанию определяющего влияния критских культов на развитие Дионисовой религии, представляется нам достоверным. Оно связано с преданием о роли критян в основании дельфийского прорицалища и указывает на прадионисийские корни очистительных таинств жреческой мантики.

8* Срв. прим. выше hosper iatreias tychontas kai katharseôs.

С другой стороны, противник Бернайса, Шпенгель[9*], конечно, не прав, делая попытку придать понятию кафарсиса у Аристотеля значение этическое. Этическим является религиозно врачебное понятие — лишь поскольку под этикой мы согласимся понимать гигиену души; но в этом смысле все эллинское по существу этично. Аристотель чужд стремления усвоить искусству задачи воспитательные, каковые налагал на него Платон: искусство для Аристотеля нормативно в отношении психологическом, но не моральном. Что же касается нормативности психологической, Аристотель, как и все почти эллинские философы, обнаруживает склонность ограничить в человеке элемент «патетический», и эта борьба с патетизмом позволяет нам заключить о степени природной общеэллинской morbidezza. По крайней мере, Аристотель описывает[46] целые типические категории людей, предрасположенных к экзальтации, боящихся жизни или страдающих угнетенностью настроения, болезненно жалостливых (pathêtikoi, phobetikoi, eleêmones), — чего мы уже коснулись выше (§ 2) и что имеет немалое значение для уразумения общей душевной подосновы изучаемых нами явлений религиозной жизни.

В Аристотелевом определении трагедии нет полной ясности. Это происходит от того, что первоначальное конкретное содержание понятий, принадлежащих чисто религиозной сфере (как все древнейшее эллинское искусство), полузабыто и сглажено. Словесные термины, определявшие это содержание, стали только символами: в них осталась прежняя действенность и древняя правда; они не перестали соответствовать переживанию, но уже затемненному и ослабленному: внерелигиозная эстетика оказалась только субтилизацией религиозных пережитков. Тем не менее, сбивчивая в своей subtilitas теория легла в основу позднейшей античной поэтики. Первый вопрос, который задает себе древний истолкователь Гомера, есть вопрос: почему Илиада начинается словом «гнев»?[47] И ответ, удовлетворяющий схолиаста, найден им по Аристотелю: Гомер начинает поэму с возбуждения «пафоса», долженствующего разрешиться в «кафарсис» и т. д. Ведь гнев именно «кратковременное безумие» — oligochronios mania»[10*]. Спокойное и почти радостное выражение лица ватиканской трагической музы Гельбиг склонен объяснять влиянием Аристотелева учения о кафарсисе на развитие художественного типа Мельпомены[11*].

Но важнейшее для нашей цели в произведенном выше анализе — не истолкование или критика Аристотелева определения, но подготовленный его разбором исторический вывод. Самое побуждение приложить к трагедии мерила, заимствованные из телестики и кафартики, свидетельствует о том, что в глазах Аристотеля она была, прежде всего, действом энтусиастическим и патетическим, т. е. дионисийским. Очевидно,

---

9* Abhandlungen der bayer. Akademie, 1863.
10* Срв. Horat. epist. 1, 2, 62: ira furor brevis est.
11* W. Helbig, Führer II, 271; Müller-Wieseler, Denkm. II, T. 59, 747; Baumeister, Denkm. II, S. 971.

философ был предрасположен к этому перенесению на изучаемый род поэзии гетерономных ему, с чисто эстетической точки зрения, понятий некоторою традицией, в которую, так как он не решается отвергнуть ее формально, ему остается вложить своеобразный смысл. Это значило бы, что трагедия издавна признавалась самодовлеющим по элементам возбуждаемого ею пафоса и достигаемого кафарсиса обрядом страстной религии. Где же появляется в ткани «Поэтики» нить этой традиции? Мы бы думали, там, где ее автор говорит о развитии трагедии из дифирамба, т. е. из дионисийского богослужения. Итак, Аристотель косвенно утверждает ее сакральное начало и позднейшее обмирщение.

8

В ту эпоху, когда уже существовала трагедия как искусство, — правда, религиозное, но все же искусство, а не прямое богослужение, — религия божественных страстей, из обряда которой это искусство выросло, определенно отделилась от состава всенародного богопочитания и сосредоточилась: в повременных женских оргиях, учреждаемых постоянными сакральными организациями (фиасами менад); в богослужебном чине многочисленных и разнообразных местных торжеств, отданных в ведение родового жречества; наконец, в обрядовой практике и вероучении широко распространенных и влиятельных мистических общин. Кроме того, седалищем ее являются некоторые храмы и оракулы, в особенности оракул дельфийский, с их сокровенным догматическим и литургическим преданием и отчасти общеэллинские мистерии, как великие таинства Элевсина.

Тайнодейственные общины жречески обособлялись и ограждались от жизни: местные обряды были часто непонятны в их устарелой и порою странной уставности; а в повседневных и общепринятых формах Дионисова культа, по преимуществу пиршественных и праздничных, жертвенный облик бога страдающего был затемнен и как бы замалеван. Дельфийское жречество усиленно поддерживало и насаждало дионисийскую обрядность; путем прямых и косвенных воздействий оно продолжало воспитывать эллинство своим таинственным откровением сопрестольников, Аполлона и Диониса. Но влиять на общую культуру только извне ее, из сферы чисто религиозной, было недостаточно: нужно было открыть в самой культуре живые родники дионисийского творчества.

Страстна́я идея исконного дионисийства и героического культа, с ним слитого и им объединенного, не могла бы непосредственно претворяться в жизнь, если бы выразительницею этой идеи и могущественною посредницей между мистическими глубинами религиозного опыта и миросозерцанием всенародным не сделалась трагедия, еще наполовину богослужебная, но уже расцветшая Дионисовым художеством. Став искусством, она осталась верною своим корням и взяла на себя задачу истолковать в духе Диониса как бога страстей божественных и героических всю священную историю отеческих богов и героев.

С тою своеобразною отчетливостью, с какою в развитии эллинской поэзии разделены эпохи последовательных господств поэзии эпической, лирической и драматической, трагедия с конца VI века сменяет своим общекультурным владычеством уже отжившую гегемонию лирики и собирает в одном фокусе все лучи эллинской духовной жизни [18]. Искусство всенародное по своей организации, подсудное народу, осуществляемое с согласия его ответственных представителей и зависящее, в последнем счете, от его непосредственного одобрения, — искусство трагиков достойно и мудро сочетало свою руководительную власть, простиравшуюся до существенных перемен и нововведений в области мифа и учения о божестве, с истинною верностью древнейшим заветам, религиозный консерватизм — с чуткостью к запросам нового сознания и потребностям изменяющейся жизни.

Этого сочетания и требовал от него народ. Полнота мифотворческой свободы признавалась неотъемлемым достоянием и отличием музы трагической:

Так говорят творцы трагедий, им же власть
Все извещать и в действе все являть — одним *.

Органом народного мифотворчества первоначально служит эпос — героический и феогонический. Этот весь проникнут элементами мистической, ночной и страстной религии; тот, расцветший из коренного культа героев, искони ей сроден. Дионисово искусство дифирамба и трагедии овладевает содержанием старого героического эпоса, обогащая его, видоизменяя и углубляя: трагедия становится, на смену напевных былей, органом нового, существенно иного мифотворчества. Так все священное и героическое предание преломляется в дионисийской среде. Отсюда проистекает и особенная трудность характеристики дионисийства; в большей или меньшей мере оно присутствует во всех явлениях эллинского духовного и нравственного сознания. Различно сгущенное и оформленное в своих частных культовых и культурных сферах, оно в то же время имманентно всему, что есть эллинство.

До конца V века трагедия служит всенародным выражением основной идеи дионисийства как страстнóго культа, между тем как другая его грань сверкает причудливою игрой самоцветных лучей в гениально-разнузданном смехе высокой комедии. Правда, это выражение было не непосредственным, как в мистериях, чьи замкнутые действа являли без покрывала лики и деяния богов, но преломленным в художественном отражении идеальной человеческой жизни и только ознаменовательным, или символическим. Под маскою выступала перед толпой трагическая Муза и воспрещала ей, как таковой, последнее разрешение священного пафоса — плач над богом. Не страсти бога разоблачала она, но участь богом одержимого человека, — не Диониса в его запредельной тайне, но Диониса в герое. Впрочем, эта символика может казаться

* Diphil. ap. Athen. 7, p. 223: hôs hoi tragôidoi phasin, hois exusia esti legeiu hapanta kai poiein monois.

темною только современному исследователю (так, Виламовиц не видел, что по существу могло быть общего у трагедии с Дионисом), древнему же эллину смысл ее был понятен, ибо он понимал своих богов и героев как родной язык, да и вся культовая обстановка действа как бы воздвигала перед зрителем, позади личин зрелища, божественный прообраз созерцаемых им героических страстей.

Религиозное значение трагедии в период ее расцвета обнаруживается в последствиях ее упадка. Еще долго звучали, пробуждая в сердцах дионисийский трепет восторга и ужаса, ее последние, замирающие эхо; когда же они вовсе умолкли, когда побледнели мертвенным снегом высот только что таявшие в нежно пурпуровом зареве, а теперь холодные и отяжелелые вершины торжественного лицедейства, — неудержимо устремилась тогда духовная жажда к иным источникам все того же страстно́го откровения. Началась эпоха эллинистических мистерий, и в небывалом дотоле множестве распространились мистические сообщества, одушевленные единым под разными именами и обрядовыми формами энтусиазмом веры в страдающего, умирающего и воскресающего бога [2*].

9

Но утверждение религиозно-патетического характера и смысла плачевных хоров и масок орхестры Дионисовой обязывает, в порядке предпринятого изучения, к попытке найти промежуточные звенья, связующие это, как мы сказали, «всенародное выражение» страстно́й дионисийской идеи с ее первоначалом, другими словами — принуждает нас затронуть спорный, а в некоторых отношениях и безнадежно темный вопрос о происхождении трагедии. Прежде, однако, чем изложить в следующей главе наше воззрение на эту проблему, припомним, что служит к ее освещению, из развитого доселе взгляда на страсти и очищения.

Элемент патетический и энтусиастический искони проникает и своеобразно окрашивает эллинскую религию вообще, в частности — культ героев. Вследствие утвержденного в эпоху Гомера разделения всего состава религии на две самостоятельные сферы, олимпийскую и хтоническую, при исключении из первой начала патетического и энтусиастического, устанавливается коррелативный этому началу религиозный принцип очищения, или кафарсиса [49]. Помимо приложения означенного понятия к делу упорядочения социальных отношений и к нуждам врачевания, кафарсис как освободительное завершение и разрешение патетических и энтусиастических состояний признается непременным условием восстановления нарушенных погружением в эти состояния правильных взаимоотношений между человеком и небожителями. Богопочитание Диониса, — новый факт религиозной жизни эллинства, — делается как хтонический культ универсального бога-героя общим вместилищем всего, отмеченного печатью пафоса и энтусиазма, — и в то же время как олимпийский культ небесного Зевса в его сыновней ипостаси

[2*] Reitzenstein, Die Hellenistischen Mysterienreligionen (1910).

источником самобытного кафарсиса. Торжество этой оргиастической религии выражается в признании за нею автономии в области очищений: Дионис вызывает состояния патетические и сам же их разрешает, приводя благодатно посещенную им душу к целительному успокоению. Та же независимость и автаркия распространяется и на другие хтонические культуры, каковы служения Деметре и Артемиде, поскольку они соприкасаются и роднятся через сопрестольничество богов с культом Диониса: так, его введение в круг Элевсина было условием самодовления элевсинских таинств. Можно сказать, что прадионисийские пафос и энтузиазм не находили в себе самих своего кафарсиса и что, в этом смысле, религия Диониса была общим кафарсисом эллинства. В соединении пафоса и кафарсиса, в естественном расцвете первого вторым заключается смысл и содержание этой религии, выражаемые термином «оргии и таинства Дионисовы» (orgia kai teletai Dionysu, ta peri Dionyson orgia kai teletai).

Патетический культ порождает действа как подражательные воспроизведения божественных и героических страстей (mimêseis pathôn). Действа эти аналогичны оргиям и таинствам по полноте достигаемого ими кафартического результата. По закону эволюции обрядового синкретического искусства они тяготеют к переходу в сознательное художество. В тех относительно редких случаях, когда подражательный обряд преобразуется в своем целостном составе согласно художественному заданию, эти действа теряют прежнее собственно сакраментальное значение, но остаются все же наполовину богослужением, поскольку входят в чинопоследование всенародных празднеств. Элементы пафоса и кафарсиса в действах ослабляются на этой стадии до символизма. О прежних участниках действа, ныне только лицедеях и зрителях, уже нельзя сказать, что они по его окончании «освящены и очищены» (hosioi, katharoi) в конкретно-религиозном смысле слова; но все же они служат Дионису своим сопереживанием страстей не менее, чем соучастием в предваряющем действо торжественном перенесении Дионисова кумира (хоапоп), и приобщаются каждый, заодно со всем городом, очистительной благодати божества. Трагедия — всенародные гражданские оргии Диониса, богослужение без участия жреца, но все же не мистерии, и потому прямое изображение страстей Дионисовых ей чуждо: дионисийский луч воспринимается здесь отраженным и преломленным в героических ипостасях бога.

Разделение всего состава религии на сферы олимпийскую и хтоническую имело коррелатом таковой же раздел и в области мусической. Первоначально все, достигающее ясных форм художества, относится к богослужебному кругу светлых небожителей. Все мусические проявления пафоса и энтусиазма как нуждающиеся в религиозном кафарсисе лишены покровительства небесных Муз, чья исконная связь с миром хтоническим глубоко забыта. Дионисова религия «очищает» эту мусическую сферу и добывает для нее как бы право гражданства во вселенском граде живущих в эфире владык и их земнородных поклонников. Музам открывается в нее доступ; из обряда может отныне возникнуть

художество. Дифирамбическое искусство Диониса объемлет все, созревающее в своих формах до возможностей художественного самоопределения. Подражания страстям образуют вид дифирамба; из дифирамба рождается трагедия. Тогда лишь делается возможным восстановление героической легенды в формах героического культа, отказом от которого был обусловлен эпос. Трагедия, по своему содержанию, тот же Гомеров эпос, — постольку Виламовиц[50] прав *, — но не как гимническое служение небожителям, подобно песням аэдов, а как хтоническое служение героям во имя бога-героя, mimêsis pathus, — этого существенного различия, определяющего самое природу (physis) трагедии, Виламовиц не усмотрел. К ближайшему оправданию наших положений на основе свидетельств о генесисе трагического строя мы переходим.

XI
ВОЗНИКНОВЕНИЕ ТРАГЕДИИ

«Es giebt nur einen Gott, Dionysos, und einen Künstler, Aeschylos» [Есть только один бог — Дионис, только один художник — Эсхил].

Последние слова последней работы А. Дитериха («die Entstehung der Tragoedie»).

1

Обрядовый дуализм, породивший кафартику (гл. X, §§ 1, 2, 9), определил и судьбы мусических искусств, еще всецело подчиненных культу. Главнейшие виды поэзии и музыки вошли в богослужебный круг небожителей и были поставлены под их опеку; остальные достались в удел богам подземным. Вобщем, границею обоих родов была признана черта, разделяющая сферы струнной и духовой музыки: первая отвечает первому, вторая второму роду. Так как игра на флейте удержалась, однако, — в силу древнейшей, по-видимому, хотя и чуждой Гомеру, традиции, — при всех жертвоприношениях, кроме отдельных исключительных (anauloi thysiai) и надгробных[51]; так как, с другой стороны, миф приписывает изобретение кифары аркадскому Гермию[52], богу хтоническому, и видит в доисторических фракийских певцах, предводимых хтоническим Орфеем, как и в хтоническом Лине, лириков, — то можно думать,

* Einleitung in die Tragoedie, 2. Aufl. 1910. 5. 108 (Herakles I, 1. Aufl.): eine attische Tragoedie ist ein in sich abgeschlossenes Stück der Heldensage, poëtisch bearbeitet in erhabenem Stile für die Darstellung durch einen attischen Bürgerchor und zwei bis drei Schauspieler und bestimmt als Theil des öffentlichen Gottesdienstes in Heiligthume des Dionysos aufgeführt zu werden. [Аттическая трагедия — это законченный фрагмент эпического сказания, поэтически обработанный в возвышенном стиле для того, чтобы быть представленным хором аттических граждан и двумя или тремя актерами как часть открытого богослужения в святилище Диониса].

что упомянутое разделение не было первоначальным *; во всяком случае, оно положено в основу эпического канона [53].

Так возникают два противоположных мусикийских строя, которые условно можно было бы назвать, поскольку они соответствуют и ладам, античными «мажором» и «минором», с необходимою, впрочем, оговоркой, что последний носил характер смешанный, — жалобный только наполовину, наполовину же возбудительный и энтусиастический. Напротив, первый, излюбленный дорийцами, отличался единством и цельностью êthos'а и представлял собою, по виду психологического воздействия, цели которого он преследовал, начало меры, душевного сосредоточения и равновесия. Он был силою, собирающею в одно все мужественные энергии души, согласно поднимающею их для отражения грозящей опасности или торжества одержанной победы и вновь обращающей победителя к строгому самообладанию, — силою, следовательно, воински воспитательною и граждански устроительною, — выражением принципов эвномии и гармонии. Амфиону, чтобы одною силою музыки сложить стены Фив, — Терпандру, чтобы умирить междоусобие в Спарте, — потребна лира [55]. Возглавляется этот род величаво замедленными номами Терпандра item исконным в эллинстве пеаном о чрезвычайной действенности [56] которого, проявившейся в битве при Саламине, повествует ее участник — Эсхил. В трагедии «Персы» вестник из стана варваров так вспоминает утро приснопамятного дня (Pers. 386 sqq.):

Но вот и белоконный день сиянием
Одел всю землю. Первый издалече нас
Достигший звук был эллинов молящихся
Пеан согласный; вторили отзывами
Утесы островные кликам воинским.
Тут страх напал на варваров, обманутых
В своей надежде: явно, не пред бегством враг
Воспел с великой силой гимн торжественный.

И в другом месте (Sept. 268 sqq.) тот же поэт отмечает, как испытанное средство победы, своеобразный, смущающий противника клич, отличительный и изначальный признак пеана:

Брось к небу вопль победный, возгласи пеан!
Он эллинам обычен, сей священный клич;
В своих он бодрость будит, в сердце вражьем страх.

* Флейта, встречающаяся на изображениях микенской эпохи, была, вероятно, заимствована древнейшими «ахейцами» у доэллинского населения Эллады вместе с другими формами его культуры; новые волны пришельцев эллинской крови принесли с собою первобытную формингу. Позднейшее малоазийское влияние, особенно после вторжения киммерийцев во Фригию в VII веке, только восстановило, распространило и упрочило употребление флейты в эллинстве, впервые ознакомив его и с восточными ладами [54].

Некогда этот клич был не менее энтусиастическим взыванием (ololygmos), чем запев дифирамба[2*]. Та соборная магия, следы которой еще столь свежи в Гомеровом описании отвращающего чуму пеана «ахейских отроков» (kuroi Achaiôn, Il. 1. 473), осуществлялась, по-видимому, в формах оргиастического обряда. В конце развития лирной музыки намечается, как ее идеальный предел, как полнота ее совершенства, эфос абсолютно гесихастический: чистая гармония, которою владеют Музы, есть недвижимый покой бытия, застывшего в прекрасном богоявлении космоса. Мысль элеатов о недвижимости истинно сущего кажется последним откровением эпохи гимнов[57]. Когда, по одному преданию, пиерийские нимфы Эмафиры, в состязании с Музами-Пиеридами, запели, вся природа запела с ними и явила ей присущее всеодушевление, всеоживление; но подняли голос их божественные соперницы — и потоки вод удержали свой бег, и светила ночи остановились на небе: только Пегас ударом копыта прервал оцепенелое очарование мира[58]. В первой пифийской оде Пиндар поет о том, как золотая форминга Аполлона и Муз погружает Зевсова орла в сладкую дрему. Симонид[58a], изображая волшебную силу песнопений Орфея, говорит, что ветерок не смел прошелестеть в листве, дабы не нарушить медвяной мелодии, — и в другом фрагменте, едва ли правильно отделяемом от приводимого, уподобляет наставшую тишину «священному затишью» последних недель зимы, когда алкионы вьют гнезда на гладком море.

Это был лирный, или кифародический, строй, враждебно отграничившийся вначале от строя авлетического, душевно-движущего и подвижного по преимуществу, возглавляемого мелодиями Олимпа, зачинателя напевов, подслушанных у горного сатира Марсия. Борьба между Аполлоновой связующей струнной музыкой (ton Apollona meth hesychias kai taxeos melpontes, говорит Филохор у Афинея XIV, 628) и прадионисийскою разымчивой флейтой составляет одну из знаменательнейших страниц в истории древнейшей эллинской культуры. Еще в V веке спор об историческом первенстве той или другой живо занимал умы[59]. Примирение, впрочем, наступило уже с провозглашением союза дельфийских братьев[60]. Мы не будем изображать этой борьбы,

---

[2*] Срв. Homer. hymn. in Ap. Pyth. 267. Xenoph. Anab. IV, 3, 19: epaianizon pantes hoi stratiôtai kai anêlalazon, synôlolyzon dekai gynaikes hapasai [воины хором пропели пеан и бросили энтусиастический клич, который был подхвачен всеми женщинами]. Пеанический ololygmos описывает Эсхил в вышеприведенных стихах из «Семи против Фив» как thystas boê [крик, издаваемый во время жертвоприношения]. В объяснение слов поэта: hellenikon nomisma thystados boês [эллинский обычай поднимать крик при жертвоприношении], — схолиаст замечает: tês para tais thysiais ginomenes aph'hes eniote kai he bakche [речь идет о криках, имеющих место во время вакхических торжеств]. Итак, он сближает thystas [жертвоприношение] и thysias [празднество]. И если, как он продолжает, nenomismenon Hellêsi para tais thysiais ololyzein (срв. Stengel, Gr. Cultus—Alterthümer, SS. 79, 112) [у эллинов принято взывать (кликать) во время празднеств], — мы вправе предполагать в этом ритуальном взывании и сопровождающем его звуке флейт отголоски первоначального энтусиазма, свойственного всем культам вообще до эпохи обрядового двоеначалия.

чтобы не удлинять своего пути; ответим лишь на вопрос об ее происхождении. Почему Аполлоновой стала кифара Гермия?[67] Гомерова община избрала могущественного оградителя Аполлона своим заступником и его сугубому возвеличению себя посвятила. Превознося в делийском гимне его мощь, начиная Илиаду с изображения ужасных последствий его гнева за оскорбление его служителей[3*], она тем оберегала себя самое и укрепляла свою нравственную власть. В ней бог-лучник стал богом-лирником, защитник певцов — их чиноначальником. Эпос, из плача выросший, перестал быть плачем, оставшись «славой», ибо вошел, покровительствуемый Аполлоном, в богослужебный круг олимпийских богов. Его общий строй сделался гесихастическим: пластически-созерцательным и отрешенным от аффекта — его тон; пафос — отраженным в далекой и безбольной зеркальности художественного видения.

Аполлоново искусство было завоевательно. Недаром аэды, слагатели «слав», в качестве запевал женского хора участвуют и в плачах (Ил. XXIV, 721): ограничивая своим влиятельным сотрудничеством эту исконную область женского экстаза (ibid. и VI, 499 сл.; срв. Одисс. XXIV, 60), они, конечно, преобразуют и ее на свой новый лад. Приписание Олимпу, наряду с плачевными, френетическими[4*] и других авлетических номов, особенно в честь Аполлона и Афины, свидетельствует, в свою очередь, о соответственном приспособлении некоторых частей авлетики к строю аполлонийскому. То же можно предполагать и в пифийском номе Сакады, победителя на первом авлетическом агоне в Дельфах (в 582 г.)[62].

В некоторой мере сохранила форму первоначальных заплачек элегия: гексаметр элегического двустишия провозглашает имя и деяние; в пентаметре плачевный хор, разделенный, быть может, на два клира, двумя амебейными полустишиями, близкими к дохмиям, подтверждает и развивает под звуки флейт сообщение «героического стиха». Легенда об изобретении элегии в состоянии исступления и мнения древних о ее происхождении из женских причитаний[63] достойны внимания: по-видимому, ее передали аэдам малоазийские плачеи и вопленицы. Еще в биографическом предании о Мимнерме[64] сквозит ее исконное обрядовое значение, неотделимое от служения женщин. В пиршественный чин входит она естественно, поскольку пир утверждает черты поминального ритуала. Но и этот столь определенно авлодический род теоретически рассматривается древними как побочная ветвь эпоса, всецело отданного новому Мусагету — Аполлону.

Наконец, сменившая эпос и воспреобладавшая над ним в круге светлых богослужений вышним лирика двинулась по пути, эпосом предначертанному, и даже в царстве мелики монодической мы слышим за-

[3*] Кажется, что в основу первой песни Илиады заложен самостоятельный некогда гимн, начинавшийся словами: mênin aeide, thea, hekatebolu Apollônos.
[4*] Aristoph. Equ. 9 и схол.
[5*] Это принципиально оправдывает и объясняет ту позднейшую и неудачную амплификацию вступления в Илиаду вставными пентамерами, какая была приписана Пигрету Галикарнасскому[66].

явление Сапфо, что в дому служительниц Музы не должна раздаваться жалобная песнь по усопшим[6*]. Оттого хоровые эполирические кантаты[65] Стесихора, вопреки своему героическому пафосу и полной формальной возможности драматического развития, остались вне генеалогической линии трагедии. Аполлонийский «мажор» торжествует повсюду, стесняя произрастание побегов иного мусического строя, френетического и энтусиастического. Отношение же трагедии к эпосу определяется именно ее тоном, ибо она не просто драматизация эпоса (гл. X, § 9), но его переложение, или транспозиция, в другой лад, который, употребляя фигуру уподобления, назвали мы древним «минором»: трагедия — Гомеров эпос в античном «миноре». И из условий этого другого строя, лада и обряда проистекла как следствие и ее драматическая форма.

Древние почитали какой-либо род мусического искусства впервые определившимся и существующим как таковой лишь с того времени, когда он, выделившись из чисто обрядовой сферы безличного соборного творчества, бывал, наконец, «возводим в перл создания» формально усовершенствовавшим и неизбежно ограничившим его мусическим художником. Так, народные иамбы женского оргиастического культа хтонической Деметры были введены в мусический круг Архилохом, который, при всей неукротимости его личного художественного темперамента, может быть признан с этой точки зрения укротителем иамба[67]. Если такого художника не знала историческая память, его постулировало quasi-историческое предание, и художественная школа, разрабатывавшая данный род, получала своего архегета: отсюда предание об Арионе, творце «трагического строя», как самостоятельной ветви дифирамба. Не подлежит сомнению, что многочисленные виды энтусиастической и френетической музыки существовали, наравне с народною песней, за пределами мусического канона и, как она, издавна забылись и исчезли. Так утратилась уже в древности первобытная буколическая поэзия, или начатки таковой, на Эвбее и в Аркадии, по Лаконии и Сицилии. Один дифирамб (и это было победою новой, Дионисовой религии) относительно рано, еще до Архилоха, чье имя во всяком случае возглавляет одну из древнейших его форм, определился как самостоятельный род в соответствующем обрядовом круге на островах и был религиозно канонизован в своей специфической, глубоко коренящейся в прадионисийском прошлом особенности[68]. Свободный, в качестве песни Дионисовой, от стеснений, обусловленных обрядовым дуализмом, он мог соединять в себе противоположные крайности энтусиазма, от пиршественного веселья[7*] до экстатической скорби. Неудивительно, что его мелодии смешиваются с нестройными кликами[8*]. Этот предносившийся воображению

[6*] Fr. 103 Hilier-Crusius: u gar oikiai en moisopolôn themis thrênon emmenai, uk ammi prepei tade. — Недаром в прологе Эврипидовой «Алкесты» Аполлон удаляется из дома Адметова, чтобы избежать осквернения смертию.

[7*] Эпихарм в «Филоктете» (Athen. XIV, 628): uk esti dithyrambos, hokch hydôr pieis. Героические ипостаси Диониса en oinôi kai methel melpomenu суть Akratos и Akratopotês в аттическом Мунихии. В Фигали сам Дионис Akratophorós[69].

[8*] Aesch. fr. 392: mixoboan prepei dithyrambon homartein.

Эсхила[70], дикий, «оргиастический и патетический» (orgiastikos kai pathêtikos), как говорит Аристотель, дифирамб был, очевидно, не тот, весенний и веселый, аттический, о котором дает представление хотя бы, например, надпись (Антигена?), приписанная Симониду, о победах филы Акамантиды на хоровых агонах афинских Анфестерий:

В хорах колена сынов Акамантовых не однажды Оры
Свой клик сливали с плющеувенчанным дифирамбом, —
Оры, начальницы игр Дионисовых, — и весенней розой,
И митрой кудри звонко-ликующих увивали[9*].

Но громкие взывания восторга и исступления равно отмечены у обоих поэтов. Плутарх, говоря о дифирамбе как о песнопении энтусиастическом, указывает на отличительную для него внезапность переходов, неожиданные смены настроений, возбужденную неровность тона (anomalia).

В противоположность другим мусическим родам дифирамб является изначала многообразным и разновидным. В самом деле, в эту единственно данную форму теснилось изобильное до чрезмерности содержание, потому что не было другого органа для мусического выражения всего того, что можно назвать патетическим в выше (гл. X) раскрытом объеме этого понятия. Патетизм дифирамба предрасполагает его к сближению с обрядами героического культа, как это видно из перехода пелопоннесских героических действ в дифирамбическое служение, — почему hypothesis из героического цикла обосновывает впоследствии отнесение соответствующих гимнов к разряду дифирамбов[10*]. В дифирамбе эллинская музыка впервые себя обретает, и без него невозможно было бы роскошное развитие хоровых форм в искусстве Пиндара или трагиков. Он был воплощением «духа музыки», и не только торжествующий подъем рвущегося за все пределы жизненного избытка находил в нем простор и голос. Все ночное и страстное, все мистически неизреченное и психологически бессознательное, все, не подчинявшееся в своем слепом и неукротимом стремлении устойчивому строю и успокоительному согласию, — что дотоле бежало, как буйно пенящиеся воды, по дну темных, тесных ущелий, — будто вдруг рухнуло в открывшуюся глубокую котловину, обращая ее в до краев переполненное озеро: так переполнен был древнейший дифирамб. Великая река, вытекшая из того озера, именуется Трагедией.

Если трагедия вообще развилась из какой-либо предшествующей

9* Hiller-Crusius, Anth. lyr., Sim. 146: pollaki de phyles Akamantidos en choroisin Hôrai anôlolyxan kissophorois epi dithyrambois hai Dionysiades, mitraisi de kai rhodôn aôtois sophôn aoidon eskiasan liparan etheiran.

10* Plut. de mus. 10: peri de tu Xenokritu — amphisbeteitai ei paianôn poietes gegonen, hêrôika (Crusius, ms.: hêrôikôn) gar hypotheseôn pragmata echusôn poiêten gegonenai phasin auton, dio kai tinas dithyrambus kalein autu tas hypotheseis. [Что касается Ксенокрита, нельзя с уверенностью утверждать, что это он был сочинителем пеанов, но именно он, говорят, обрабатывал героические сюжеты, превращая их в «ипотесы», отчего некоторые называют эти «ипотесы» дифирамбами]. Crusius. «Dithyrambos». Pauly—Wissowa's Real-Enc. V, 1210.

формы мусических искусств, то развитие ее именно из дифирамба доказывается путем исключения всех остальных. Можно было бы попытаться ослабить это положение разве лишь указанием на френос; но последний не отлился в единую законченную и самостоятельную форму и потому отчасти вошел в аполлонийский круг (таковы, по-видимому, «плачи» Пиндара и Симонида), отчасти, как мы увидим это и ниже, был вобран дифирамбом; чему не противоречит, конечно, спорадическое сохранение независимых от последнего поместных плачевных обрядов, не доразвившихся до художеств. С другой стороны, дифирамб не мог не породить трагедии, если действительно богато силами и чревато возможностями было содержание, отвергнутое условиями аполлонийского канона и отведенное его заграждением в русло дифирамба. Но мы знаем дикое изобилие этого содержания, его давнее накопление и все растущее напряжение — из истории прадионисийских культов и новой волны оргиастического брожения, разрешившегося кафарсисом Дионисовой религии, как и из исследования внутренней природы эллинского богопочитания вообще (гл. X, § 1). Таковы общие основания, не позволяющие нам усомниться по существу в точности Аристотелева показания: «Трагедия пошла, в своем постепенном развитии, от запевал дифирамба, но испытала много перемен, пока не нашла окончательно соответствующей своей природе формы» [11*].

Не противоречит ли себе, однако, как думают некоторые ученые, вполне признающие достоверность приведенного свидетельства [12*], тот же автор, утверждая через несколько строк сделанной с его слов записи происхождение трагедии из действа Сатиров [13*]? Явно он не усматривал противоречия в сопоставлении этих обоих положений. Итак, Сатиры

11* Aristot. poët. 4. p. 1419a: Genomene un ap' archês autoschediastikês kai aute (se. he tragoidia) kai he komoidia, kai he men apo ton exarchontôn ton dithyrambon, hê de apo tôn ta phallika, — kata mikron êuxêthê proagontôn hoson egigneto phaneron autes, kai pollas metabolas, metabalnsa he tragôidia epausato, epei esche ten hantes physin.

12* Christ-Schmid, Gesch. d. gr. Litt. 1. 5. Aufl. S. 247, A 3: «dieser Auschauung, die wir kaum bestreiten können widerspricht die andere Behauptung bei demselben Aristoteles, dass die Tragoedie aus dem Satyrspiel erwachsen sei, die auch bei Suidas («uden pros ton Dionyson») vorliegt. Die Angaben des Aristoteles beruhen zum grössten Theil auf Construction, besonders in zwei Punkten: 1. alle Poësie geht aus von autoschediasmata einzelner (daher die exarchontes); 2. die Entwicklung der Kunstgattungen steht unter einem teleologischen Gesetz» [Этой точке зрения, которую трудно оспорить, противоречит другое утверждение Аристотеля, что трагедия происходит из сатировой игры, о чем говорится и у Суды. Данные Аристотеля основаны, по большей части, на двух предположениях: 1) всякая поэзия восходит к импровизации (отсюда — «зачинатели»); 2) развитие жанров искусства подчинено телеологическому принципу]. Допущению чистой конструктивности противоречат конкретные свидетельства, — например, Солоново, о котором ниже. Теория импровизации тесно связана (poët. p. 1448b) с теорией подражания и восходит к другому источнику, чем Аристотелева история дифирамба и его учение о кафарсисе (стр. 204, пр. 1, 208), запевалы дифирамба засвидетельствованы Архилохом. Наконец, телеологическое понимание эволюции ничего не меняет в ее эмпирической схеме.

13* Aristot. I. 1.: eti de to megethos ek mikron mython kai lexeôs geloias dia to ek satyriku metabalein opse apesemnynthe.

представлялись ему ближайшими соучастниками или исполнителями того дифирамбического служения, которое было зерном прорастающей трагедии. В какой мере это мыслимо и вероятно, обнаружит последующее рассуждение; но что характеристика Сатиров у Аристотеля отвечает вполне тому, чем было их действо в VI веке, — мы едва ли вправе ожидать: mikroi mythoi и lexis geloia свойственны как ее исключительное содержание аттической драме Сатиров V века — именно потому, что она была всецело отделена от трагедии, в раннем же синкретическом действе трагически-плачевное было причудливо смешано с разнузданно-веселым. Но если бы даже Аристотель и не имел правильного представления о древнейшем дифирамбе Сатиров, из которых он выводит трагедию, из этого отнюдь не следовало бы, что самые факты, им устанавливаемые, означены неверно. Не кажутся Аристотелевы положения и плодом рассудочной мысли, ибо предположение миметической импровизации, из которого автор «Поэтики» исходит, не приводит априорно ни к дифирамбу, ни к Сатирам; напротив, оба эти явления затруднительно осложняют простые линии отвлеченно-эстетической теории.

2

В эллинстве то первобытное; еще не расчлененное единство мусических искусств, которое Александр Веселовский назвал, описывая его как общую всем народам начальную стадию поэзии [71], искусством синкретическим, оставило глубокие и неизгладимые следы как в нерасторжимом соединении поэтического слова с музыкой и пляской, так и в многообразных проявлениях закона «амебейности» (антифонии, респонсии, альтернации), от Гомерова запева: «ton d'apameibomenos prosephe», и амебейноного плача Гомеровых Муз до строфической архитектоники хоровой песни и агонистических форм эполиры, вроде, например, буколиазма [71a]. Этим сказано, что драма существовала у эллинов in statu nascendi раньше эпоса и, поскольку передала последнему и свой патетический характер, и свою амебейность, должна быть предполагаема его праматерью (срв. гл. X, § 1). Спрашивается, как долго сохранялись остатки народного действа преимущественно на материке Эллады, в то время как в малоазийских колониях, на основах феодального быта, развивалось искусство аэдов.

Миметические пляски характера воинственного, уже только типически изображающие единоборство и гибель воителя, известны наравне с приуроченными к определенному месту и имени героя стародавними обрядовыми действами, каковы фракийские поединки на кургане Гарпалики [72]. Так, Ксенофонт в своем повествовании об отступлении десяти тысяч эллинов дает следующее описание воинских потех в эллинском стане, коими сопровождалось угощение пафлагонских послов: «Когда совершены были возлияния и спет пеан, первыми встали фракийцы и под звуки флейт плясали в оружии; высоко и легко прыгали они, размахивая ножами; под конец же один поражает другого, как всем показалось — насмерть, но тот лишь притворился убитым. Пафлагонцы

вскричали, а нанесший удар снял оружие с побежденного и удалился с песнею во славу Ситалка; другие же фракийцы вынесли мнимого мертвеца. После того выступили фессалийцы из Эна и Магнесии и исполнили в оружии пляску, именуемую «Карпэей». Вот в чем она состоит. Один, сложив оружие наземь, представляет сеющего и пашущего, причем часто оглядывается, как бы опасаясь нападения; тем временем подкрадывается разбойник. Завидев его, первый схватывает оружие, устремляется навстречу идущему и сражается с ним за свой упряг. Все эти действия производятся ритмически под мелодию флейты. Наконец, или грабитель связывает пахаря и угоняет волов, или пахарь одолевает грабителя, скручивает ему руки за спину и гонит его, впряженного в плуг, вместе с волами *. В первом действе должно предполагать френетическое завершение, которое, вероятно, было опущено как неуместное на пиршественном собрании; во втором перед нами то соединение патетического обряда с магическим аграрным (karpaia от karpos? (плод), какое мы встречаем и в афинских буфониях[73]. Мотив поединка был, повидимому, любимым мотивом подражательных поминальных игрищ. Так можно, с Нильссоном[74], видеть в элевферейском сказании о единоборстве Ксанфа и Меланегида[75] этиологию обрядовых дионисийских действ, изображавших поединок[2*].

Мимические пляски и плачи на заветных урочищах, у исстари прославленных курганов — mimeseis pathôn (стр. 194) — были видом древнейшего синкретического искусства и, не прекращаясь за весь эпический период, дожили до относительно позднего времени. Таковы были предположительно «хоры козлов» — tragikoi choroi — в Сикионе VI века, упоминание коих у Геродота, при всей его беглости[76], заставляет почувствовать в этом обрядовом действе исконное местное установление.

Объектом плача и прославления были «герои», исполнителями — уже не просто, как думает Шмид, сельчане, agroikoi, в козьих шкурах (trage, dorai aigôn), но сельчане идеализованные — ряженые, изображавшие козловидных Сатиров. Это другой тип миметизма, параллельный вышеописанному, воинственному, — тип лирический и патетический по преимуществу, наиболее родственный Дионису, поскольку последний различается от своего яростного двойника — Арея. Козлы — Сатиры в Пелопоннесе, в других же местах «кони» (hippoi) — Силены — были близки героям как хтонические демоны, — точнее, быть может, согласно догадке Дитериха, демонические выходцы из могил, спутники возвращающейся из подземного царства Персефоны по изображениям на вазах, — души умерших людей, совлекшиеся человеческой индивидуации, слитые в своей стихийной жизни со стихийною жизнью природы: в основе представления лежит все та же древнеарийская идея, палингенесии, но смутная и не доразвившаяся до утверждения нового полного вочеловечения[77]. Дикие и шалые, мрачные и веселые вместе,

* Xenoph. Anab. VI, 1, 5—8.
2* Nilsson в статье о происхождении трагедии, Neue Jahrbücher, 1911, 1, SS. 609—642, 675—696.

знающие вековечный устав земли и не понимающие установлений человеческих, пугливо чуждающиеся проявлений высшего идеального сознания, свойственного верховным жителям эфира и открытого людям (так пугаются Софокловы «следопыты» чужеродных им звуков кифары Гермия) [78], — они приносят с собой растительность, множат приплод, усиливают чадородие: описываемые игрища естественно связывались с сельскою магией, как и весь народный культ героев.

О Дионисе еще не было речи в этом круге, энтусиастическом и дионисийском по духу, прадионисийском по своим историческим корням. Такое начало драмы принуждены мы предполагать, исходя из соображений о первоначальном синкретическом действе и опираясь на указания о характере народного героического культа. О Сатирах же знаем, что не Дионис их с собою привел, но что они, не знавшие над собой раньше прямого владыки и толпившиеся всего охотнее вокруг Пана и аркадского Гермия, дружно обступили бога менад, «бога—героя», когда он разоблачился в эллинстве, и, ласково принятые им в подданство, уже не отлучались более от его священного сонма. Заключение Риджуэя от современных нам фракийских survivals к условиям происхождения трагедии неприемлемо [79]; но ценно его напоминание о гробнице или о могиле как сценическом средоточии многих трагедий («Персы» и «Хоэфоры» Эсхила; «Аянт», «Антигона», «Эдип Колонский» Софокла, «Елена» и «Гекаба» Еврипида), о надгробных жертвоприношениях, между прочим и человеческих, в трагедии, о явлении на орхестре встающих из кургана призраков [3*]. Едва ли возможно, при наличности этих следов, не усматривать схемы будущей трагедии в круговом плачевном хоре, поющем и плачущем вокруг героической могилы, — быть может, с обреченным на смерть, как иногда на представлении трагедий в императорском Риме, в личине чествуемого умершего, как на римских похоронах, стоящим в средине оргийного круга [4*]. Уже Нильссон, в упомянутом выше исследовании, с величайшею убедительностью показал, что героический френос составляет собственное ядро трагедии [5*].

Но если сикионские хоры VI века, оплакивавшие героя Адраста и не желавшие, по Геродоту, славить Диониса, кажутся непосредственно проистекающими из героического пра-действа, какой смысл имело мероприятие градовладыки, который «отдал» (apedôke) хоры Дионису? Значит ли это, что Клисфен «возвратил» их богу как его исконное достоя-

---

3* Reinhold Wagner in: Wochenschrift für class. Philologie, 1918, N 3—4, Sp. 28, 31.

4* См. автора «Религия Диониса», в «Вопросах Жизни» за 1905 г. — Из schol. Aristid. p. 216 Frommel: en têi kreürgiâi tu Pelopos ôrchêsato ho Pan, — можно заключить, предполагая в мифе aition [корень] обряда, что в прадионисийских действах о Пелопсе, по-видимому омофагических, плясали козлы, предводимые Паном.

5* Погребальный хороводный танец, сопровождавший френос, изображен на одной дипилонской вазе (Mon. dell' Inst. IX, 39). Из Мегары высылался в Коринф хор из пятидесяти юношей и девушек для участия в поминальных торжествах рода Бакхиадов (Megareôn dakrya). См. Reisch в статье о «хоре» у Pauly-Wissowa, RE. III, 2376. Впервые о связи трагедии с похоронными и поминальными обрядами стал догадываться Крузиус в 1904 г. [82]

ние[80], или же, как толкует Риджуэй, что он перенес их с Адраста на Диониса? Мы полагаем, что в глазах Клисфена все героическое и патетическое было делом Дионисовым, ибо такова была мысль эпохи; но местные религиозные представления противились новшеству, и недовольные сикионцы могли возражать тирану: «что нам и Адресту до Диониса?»[81] Клисфен усматривал в своеобразном обряде общий тип дифирамбического служения; сикионцы же знали в нем независимый от дифирамба стародавний обычай. Перенесенные на Диониса трагические хоры представили собою во всяком случае драматический вид дифирамба. Очевидно последний, распространяясь по Пелопоннесу с островов, вовлекал в свой круг все связанные с культом героев оргиастические лицедейства Сатиров. Свое завершение этот процесс находит в мусической реформе дифирамба, ознаменованной именем Ариона[83].

Перенесение трагических хоров на Диониса было облегчено следующими обстоятельствами. Во-первых, если, как думал Велькер и в чем без достаточных, на наш взгляд, оснований усомнились некоторые новые исследователи (Шмид, Рейш и др.), страсти Адраста были прославляемы «трагическими хорами» в собственном смысле, т. е. хорами действительных tragoi или козловидных Сатиров[6*], и действо, оставаясь из года в год одним и тем же, не требовало новизны ролей и смены личин, то надлежало только посреди хоровода поставить Диониса вместо Адраста, чтобы превратить обряд в величание страстей уже не Адрастовых, а Дионисовых. Во-вторых, островной дифирамб одинаково исполнялся круговым, или киклическим, хором[84], неизменно сохранившимся и в более позднюю эпоху, и, поскольку приближался к типу действа, состоял в диалоге между хором и запевалою, упоминаемым уже во фрагменте дифирамба Архилохова, как и в Гомеровом описании плачей над телом Гектора. Творческая самостоятельность этого древнего запевалы в хоре, подхватывающем его запев или возглашение, отвечающем на его слова согласием или противоречием, действующем так или иначе в зависимости от его действий, — обусловила собою, как видимо полагает и Аристотель, возможность драматического движения. Запевало нашей народной песни сохранил от могущественного почина, ему некогда предоставленного, лишь малые остатки инициативы чисто мелодической; иное значение принадлежало ему на заре возникающей трагедии. Если указанные обстоятельства облегчали перенесение трагических хоров на Диониса, то религиозный императив сделал это нововве-

---

[6*] A. Dieterich, Entstehung der Tragoedie, Archiv f. Rel.-Wiss. XI, 1908, S. 175: «О том, чтобы на празднестве Дионисовом оплакивались Дионисовы страсти, не может быть более никакой речь (здесь автору вспомнилось, как род внушения, решительное «Leiden giebt es nicht» Виламовица). Позднейшие (?) учения орфического культа здесь, во всяком случае, не имеют места, как нет места в древних Афинах и растерзанию бога в зверином виде, которое, без сомнения, изображалось в других местах и других культах». Об отношении аттической драмы к мотиву божественных страстей еще будет речь ниже; что же до сикионских хоров, очевидно, что они, будучи патетическими, не могли бы вовсе быть перенесены на Диониса, если бы при самой замене героя богом не остались верны своему основному назначению: pathea gerairein [справлять страсти].

дение прямо необходимым; Дионисова религия обнимала своею универсальною идеей все, что дотоле творилось обособленно во имя отдельных местных героев.

Что же могло составлять содержание новых трагических действ, отданных Дионису, и, если страсти бога, то какие именно[7*]? Мы не думаем ни о преследовании божественного младенца Ликургом — предмете позднейшей Эсхиловой трагедии, как о мифе чужедальном, — ни об орфических Титанах и тех страстях, что изображались в мистериях аттических Ликомидов (см. ниже § 6); но, подобно тому как в действе Адрастовом оплакивалось, всего скорее, его сошествие в подземное царство, так и Дионис должен был представляться в этом круге нисходящим в Аид и под конец, быть может, восстающим из царства мертвых в ликующем сонме Сатиров. Во всяком случае, перед нами энтусиастический и патетический обряд, еще далекий от всякого искусства, исключительно героический вначале, потом своеобразно сочетающий прадионисийское предание народного героического культа с перекрестным течением дифирамба, также вначале прадионисийского, но в изучаемую эпоху уже Дионисова, — того дифирамба, которому еще на его древней критской родине не могли быть чужды исконные критские священные действа[85].

Не должно притом представлять себе собственно драматический принцип определенно выраженным в древнейших трагических хорах: драматическое движение в этот зачаточный период драмы было, конечно, еще менее значительно, чем в ранней аттической трагедии, уже, однако, самоопределившейся или, по выражению Аристотеля, «нашедшей свою природу». Так, мы не думаем даже, что в действе страстей Адрастовых наглядно изображалось убиение Адраста Меланиппом или что страстнóй герой выезжал на своем черном коне: о Меланиппе могла идти речь, но едва ли появлялся он сам. Недаром, по Геродоту, хоры только «величали», или «славили», страсти Адраста (pathea egerairon). Примечательно, что обрядовые изображения поединков, по-видимому, никак не повлияли на возникновение трагедии[8*]. Миметизм этого рода мы находим у многочисленных племен, но трагедия родилась в одном эллинстве, и притом родилась не из подражательного внешнего действия,

---

[6*] Etym. M. 764: tragoidia, hoti ta polla hoi choroi ek Satyrôn synistanto, hus ekalun tragus.

[8*] Мысль Нильссона, что трагедия могла придти в Афины с культом Диониса-Элевферея, которому посвящены были Великие Дионисии, из города Элевфер, где легенда об упомянутом выше поединке указывает на дионисийские действа, изображавшие поединок, остается и бездоказательной, и внутренне неубедительной. Срв. также возражения Виламовица в статье Sophokles' Spürhunde (N Jahrb. 1912). Что касается приурочения трагических агонов к празднику Великих Дионисий, тогда как героический характер трагедии естественно сближает ее, по Нильссону, с Анфестериями, — это приурочение отвечает проявившейся в Аттике тенденции к возвышению Диониса как бога над сферою героев; кроме того, и сами герои трагедии уже существенно отделялись от сонма душ навьего дня своим высоким обожествлением. Эти тонкие различения мы приписываем организаторам Дионисова культа в Аттике — орфикам.

а поистине «из духа музыки». Именно дифирамбическое потребно было для ее рождения: музыкальный энтузиазм и экстаз инобытия, или превращения, переживаемые религиозно в обрядовом действии, — вот основа всего ее состава. И если бы из действ иного типа развилась трагедия, как могла бы она утратить это родовое свое наследие? Но аттическая орхестра не знает поединка, или преследования, или убиения: дело вестников оповещать о всем внешне действенном хоревтов и лицедеев, предстоящих фимеле. И единственное физическое движение, уместное в священной округе, — пляска, мусическая сестра напевного слова [86].

3

У Свиды [87] читаем об Арионе *, что он был «изобретателем трагического строя (мы разумеем: сделал этот род впервые искусством), и первый поставил хор (разумеем: прежние трагические хоры не были технически обучены и не «ставились» художником согласно его замыслу и изобретению), и завел дифирамб (итак, сам, по-видимому, выступал запевалою своего драматического дифирамба), и наименовал песнопения по хору (что значит, по нашему мнению, наименовал отдельные дифирамбы разными именами во множественном числе, сообразно с тем, какой именно сонм представлял собою хор, как и впоследствии pluralis'ом по хору озаглавливались трагедии, комедии, действа Сатиров и дифирамбы, — напр., «Финикиянки», «Персы», «Хоэфоры», «Осы», «Всадники», «Следопыты», «Отроки»), и ввел Сатиров, говорящих размерною речью (т. е. на место прежней commedia dell'arte козлов, ограничив или вовсе устранив их вольную импровизацию, — «autoschediasmata» [87a] Аристотеля, — дал твердый стихотворный текст для ролей Сатиров).

Приведенное свидетельство зависит по существу от Геродота, по словам которого Арион, «первый из людей» нам известных, создал дифирамб (разумеем опять: возвел дифирамбическое действо из обряда в художество), и наименовал (разумеем: отдельные дифирамбы означил соответствующими наименованиями по хору), и обучал дифирамбические хоры в Коринфе» 2*, — но кажется истолкованием Геродотова текста на

* Ariôn — legetai kai tragiku tropu heuretês genesthai kai prôtos choron stêsai kai dithyrambon aisai kai onomasai to aidomenon hypo tu choru kai Satyrus eisenenkein emmetra legontas. Мы предложили бы чтение apo tu choru, что понимаем в смысле kata choron, если бы hypo не было также употребительно в этом значении; во всяком случае, hypo, с отнесением дополнения к âidomenon, а не onomasai, делает речь неприятной и неправильной и, не внося в нее ничего нового, так как уже было choron stêsai, безнадежно запутывает, наконец, общий смысл. Ариону приписывается этим изобретение слова «дифирамб» или применение его к хоровому песнопению, согласно, на первый взгляд, с утверждением Геродота, но и Геродот не мог не знать, что хоровой дифирамб существовал и именовался так еще до Ариона, что имя Дифирамб было epiklêsis самого Диониса. Что до хоровой формы дифирамба — «exarchai» Архилоха было всем памятно. Мы толкуем и Геродотово onomasai в смысле озаглавления отдельных дифирамбов, что выделяло этот род из общей гимнастической поэзии и приближало его к гимнам Стесихора или к проблематическим tragika dramata Пиндара.

2* Herod. I, 23: kai dithyrambon prôton anthrôpôn hêmeis idmen poiesanta te kai onomasanta kai didaxanta en Korinthoi.

основании дополнительных сведений. Так, Геродот вовсе не упоминает о Сатирах, и сообщение об них у Свиды, по-видимому, восходит к грамматической литературе перипатетиков, развивавших слова Аристотеля о действе Сатиров как о колыбели трагедии; мы видели выше (§ 2), что нет причин отвергать Аристотелево утверждение как априорное построение, не обоснованное историко-литературною традицией. Во всяком случае, оба разобранные известия нашли неожиданное, частичное, правда, но существенное подтверждение в виде парафразы из элегий Солона у византийского грамматика Иоанна Диакона, переходившей от одного компилятора к другому без проверки по оригиналу и все же сохранившей нам подлинное мнение величайшего авторитета той эпохи, когда аттическая трагедия только что зачиналась: «впервые трагическое действо ввел Арион из Мефимны, как учит Солон в своих Элегиях» [3*]. Поистине, нет уже никакого основания отрицать вместе с Риджуэем дорическое происхождение трагедии: признание такового отнюдь не ограничивает наших перспектив на ее отдаленное, допелопоннесское прошлое, и только это признание, с другой стороны, удовлетворительно объясняет и условно дорический (что неоспоримо) диалект хоровых частей аттической драмы, и упорное появление козлов—Сатиров на почве аттических Силенов — как в Эсхиловом фрагменте из сатировского действа о Промефее, так и в «Следопытах» Софокла.

Думая, с Крузиусом [4*], что приведенное свидетельство из словаря Свиды «относится все целиком к дифирамбу», который рассматривается, в согласии с доктриною Аристотеля, как «первичная форма трагедии», и что упомянутый вначале «tragikos tropos отвечает маске Сатиров» в конце приведенного сообщения, — мы не можем согласиться с Рейшем [5*], что оно распадается на три отдельные известия о трех различных нововведениях Ариона, а именно о создании: а) киклического дифирамба, б) трагического действа и, наконец, в) драмы Сатиров. Ясно, что сначала говорится у Свиды о трагическом роде поэзии вообще, потом о хоре, в котором этот род осуществлялся (это Геродотовы tragikoi choroi, они же kyklioi, откуда и круглая, киклическая орхестра Дионисова театра), и вместе о запевале хора, зачинателя драматического движения (dithyrambon aisai), — далее, о разноименности Арионовых действ, — следовательно, о введении многообразных личин, в зависимости от содержания дифирамбического лицедейства. Что же до Сатиров, заговоривших у Ариона размерно, можно условно допустить

[3*] Tês de tragôidias prôton drama Ariôn ho Mêthymnaios eisêgagen, hosper Solon en tais epigraphomenais Elegeiais edidaxen. Достоверность этой цитаты убедительно защитил, остроумно проследив ее генезис, Ф. Ф. Зелинский («Арион и трагедия», русский «Гермес» за 1909 г.). Достоверною признает ее и Виламовиц («Spürhunde des Sophokles», N. Jahrbücher, 1912). Последний правильно замечает, что слово tragôidia Солоном употреблено не было, — оно ведь не укладывается в элегический размер: итак, он говорил о tragikon drama или tragikos tropos.

[4*] В статье «Arion» в Pauly-Wissowa, R. E. II, 840 f.

[5*] E. Reisch, Zur Vorgeschichte der attischen Tragoedie, Festschrift Th. Gompertz dargebracht, 1902.

с Рейшем, что речь идет о satyrikon drama в ее пачатках как о завершении ранее исполненного действа, но только как о завершении, непосредственно соединенном с самим действом, а не отделенном от него и не обособившемся, как впоследствии, даже по сюжету, от предшествующей ему трагедии. Страсти героя свершились: демонические спутники Дионисовы, обернувшиеся при изображении героической участи старцами или ключевыми нимфами, принимают свой обычный козлиный облик (das also war des Traumbilds Kern!); наступает реакция безудержного веселья, сменяющего собою страстной плач; искони в эти мгновения начиналась пляска в звериных харях (§ 2): Арион мог художественно ее усовершенствовать. Возможно думать и о промежуточных вторжениях козлоногого сонма в плачевное действо, имевших в пелопоннесской трагедии, быть может, характер коротких шутовских интерлюдий. Последующее развитие трагедии клонилось к приданию ей большей стройности, гармонии и торжественности: опа заграждалась от юмора (geloia lexis) шалой ватаги, пока не наступал черед и для ее резвых игр.

То же исследование Рейша законно ограничивает мнение о неизменно фериоморфическом сонме Сатиров как единственном хоре героических действ. Оставляя в стороне уже выше затронутый вопрос, не была ли конская личина издревле преобладающей над козлиною, но, во всяком случае, исключая Силенов из пелопоннесских игрищ и не представляя себе «трагических хоров» Геродота иначе, как хорами козлов, — мы, по отношению к Арионову дифирамбу, считаем ценною мысль названного ученого, что под козлами (tragoi) могли разуметься в эпоху и в круге Периандра члены религиозных общин, удержавших от исконного обряда звериное имя, как это известно о многих других религиозных общинах [88], но напоминаем, однако, что сохранение имени обычно сопровождается в этих случаях и сохранением обрядового маскарада. Несомненно, что тотемическая маска продолжала играть большую роль в культе, соответственно наименованию общины; но в то же время, поскольку обряд был миметическим, естественно предположить, что личина могла меняться в связи изображаемого события, и только эта перемена делает возможною и понятною разноименность Арионовых действ. Если это так, то в ознаменованную именем Ариона эпоху мы находим в Пелопоннесе общины поклонников Дионисовых, посвятивших себя хоровым дифирамбическим действам под названием «козлов», или Сатиров». Это были, следовательно, уже «ремесленники Дионисовы» или, точнее, действ Дионисовых, как позднее именовались актеры, — hoi peri ton Dionyson technitai (как говорится: ta peri Dionyson pathe), собственно — «хоревты вокруг Диониса», мыслимого в середине хороводного круга, — истинные родоначальники всех, «hosois en tragoidiais en ho bios», как называли себя в Геле, no vita Aeschyli (жизнеописанию Эсхила) профессиональные исполнители Эсхиловых драм, образовавшие фиас Диониса и Муз и приносившие на могиле своего поэта героические жертвы (enagismata). Аналогична община комической труппы некоего Анфеи (Antheas — имя дионисийское [89] и потому, быть может, принятое

им в самой общине из побуждений религиозных), о котором Филомнест родосский [6*] [90] сообщает, что он «всю жизнь служил Дионису, нося дионисийскую одежду, и содержал многих собратьев по вакхическому служению (pollus trephon symbakehus), водил ночью и днем комос, сочинял комедии, был корифеем фаллофорий».

Что Арион не был «изобретателем» дифирамба, но только его первым художником и религиозным реформатором, говорит само предание, называющее его сыном Киклея (Kykleus), т. е. преемником обрядовой традиции киклического хора, и ставящее его в зависимость от старейших школ лирики. Его личность как поэта и хороучителя имеет в наших глазах немногим большую историческую достоверность, чем личность Гомера: Арионом община дионисийских хореватов называла своего героя архегета (хотя и не эпонима родоначальника, каковым был Гомер для Гомеридов). Миф об Арионе — разновидность мифа о Дионисе [91] — обличает его как героя Дионисова типа и именно сближает кифарода из Мефимны на Лесбосе, где и дионисийский Орфей почитался лирником с местным, островным, из моря возникающим Дионнсом [7*], т. е. Дионисом двойного топора (гл. VII, § 3), дифирамб же, как показано выше [92], именно священная песнь богу двойного топора. Но отданный морем Арион не обезглавлен, подобно Орфею и Дионису Мефимны, головы которых выносит на берег морская волна, — как требовала бы логика мифа [93]: причина тому — перемена тотема, ибо в пелопоннесском дифирамбе место быка занял козел. Отсюда явствует органическая связь Сатиров-козлов с Арионовым действом, и историческая достоверность известия о них, заподозренного как измышление теоретическое, окончательно подтверждена.

Поскольку прадионисийские героические действа, какими были действа сикионских хоров, еще стоят вне круга Дионисовой религии, они являются разновидностью хтонического культа; «отданные» Дионису, они приобретают в религиозном смысле очистительное значение и, следовательно, могут, как все дифирамбы, исполняться в дни светлых праздников. Ибо Дионисова религия включает в свое содержание вместе и пафос, и кафарсис, и в этом ее главное отличие от религии чисто хтонической; будучи таковою лишь наполовину, она сама довлеет и в очистительном коррелате, Аполлонова ли или какого-либо иного из олимпийских культов, не нуждается (гл. X, § 9). В прадионисийских действах была представлена исключительно хтоническая сторона оргиазма; Дионис вошел в них так, как его эпифаниею разрешается доведенный до полноты оргиастический энтусиазм. Религия Диониса вообще может быть определена как эпифания бога, явившего свой лик в ту пору, когда уже все эллинство было упоено энтусиазмом прадионисийских служений. Но это разоблачение было в то же время повсюду, где величание Диониса приобретало характер всенародного празднования, смягчением

6* Athen. X, p. 445 B.

7* Фаллическая природа этого Диониса делает принципиально возможным сближение Арпона с Сатирами.

прежней сакральной действенности обряда в отношении патетическом и кафартическом. Всенародный обряд, в отличие от замкнутых мистерий и женских нагорных оргий, клонился к художеству. И Арионовы дифирамбические действа были, несомненно, в большей мере искусством, нежели богослужением. Прежний энтусиастический исполнитель обряда становится на этой ступени лицедеем; но и лицедей — «ремесленник Диониса». Рождающаяся трагедия отныне свободная игра, — но игра, сохраняющая определенные обрядовые черты и остающаяся верною своему исконному назначению — быть неотменною частью праздничного прославления бога страстей, бога-героя.

4

Итак, Арионов дифирамб был героическим действом, исполнявшимся в VI веке в честь Диониса коринфскими и флиасийскими (Пратина [94] драму Сатиров приносит в Афины из Флиунта) хорами ряженых, которые именовались как общины священных лицедеев, по их нормальной дионисийской маске демонических спутников бога, «козлами» (tragoi). Хоры козлов, исполнителей плачевных действ во славу героев, восходят к эпохе прадионисийской; Дионисовыми стали они по отнесении всего героического культа к Дионисову обрядному кругу. Это отнесение выразилось в том, что действа козлов, или, что то же, действа «трагические», образовали разновидность дифирамба, которому так же, как и им, искони было свойственно киклическое строение хора. Ибо если в позднейших хоровых дифирамбах, например аттических, мы находим таковое строение, то объясняется оно, очевидно, не традицией Арионова дифирамба, который представляет собою особый вид, развивающийся в трагедию, а равно и не аналогией трагедии, которая, напротив, утрачивает форму кругового хора, — но преданием изначального островного обряда *. С другой стороны, Арионов дифирамб существенно различествован от островного, потому что в основе своей остался хороводным действом прадионисийских козлов, которые дифирамбу как таковому были чужды, и соответственно утратил всякое отношение к быку, для дифирамба столь существенное, что он, как мы выше видели, прямо отождествляется с Дионисом-быком.

Арионов дифирамб уже осуществлял трагедию, как Дионисово героическое действо 2*, с тем лишь ограничением, что в ней не было иного

---

* Оттого, по-видимому, что уже островной дифирамб проявлял присущую Дионисовой религии тенденцию вовлечь в свой круг весь героический культ, содержание, почерпнутое из героической легенды, признается и позднейшее время по преимуществу свойственным дифирамбу. См. § 1.

2* Резко решительный тон догматического утверждения может производить обратное убедительности действие (hybrin gar ei tis ton theon Peitho misei [дерзок, кто не чтит Пейто] и вызывать решимость столь же категорического отрицания. Эта психологическая истина приходит на ум, когда читаешь истолкование Арионова дифирамба с напутственною полемикой у Виламовица, Einleitung in die gr. Tragoedie, S. 86; «Arion wählte sich statt der gewöhnlichen Choreuten die peloponnenesischen Böcke und liess sie das besonders orgiastische (?) dionysische

актера, кроме запевалы: последний еще не окончательно отделился от хора, но все же исполняет уже самостоятельную роль, так что он и хор взаимно реагируют один на другого, хотя поют и движутся в тех же ритмах. Эту предшествующую аттической трагедии форму миметического дифирамба, представляющую собой лирико-драматический диалог между запевалою и хором, некогда Август Бёк[95] обрисовал в общем правильно, говоря о «лирической трагедии» до Феспида[3*]. О форме таковой явилась возможность судить отчетливее по найденному в 1896 году в папирусах Британского Музея диалогическому стихотворению Бакхилида, под заглавием «Фесей», принадлежащему к группе гимнов, известных древним грамматикам, как это выдает одна случайная на них ссылка у Сервия, под именем дифирамбов»[4*]. Нашему переводу этого

Festlied singen. Eine späte Notiz — drückt das ganz scharf so aus, dass er Dithyramben im tropos tragikos verfasst hätte, nur muss man dabei nicht an etwas Tragisches denken. Was die Modernen von tragischen Dithyramben, lyrischer Tragoedie und Komödie zusammen gelahelt haben, die späten Grammatiker von Tragoedien Pindars und anderer Lyriker erzählen, ist ein Gebräu von Unkritik und Confusion. Die Sache ist längst abgethan und jedes Wort darum verloren. Wer so etwas glaubt, den soll man nicht stören.» [Вместо обычных хоревтов Арион взял пелопоннеских козлов и заставил их петь особенно оргиастическую (?) дионисийскую праздничную песнь. В комментарии, относящемся к более позднему времени, это высказано еще определеннее: дифирамбы он сочинял в «трагическом ключе», но при этом не следует думать ни о чем трагическом. Все, что говорят сегодня о трагических дифирамбах, лирической трагедии и комедии, а позднее грамматики рассказывают о трагедиях Пиндара и других лириков, — это смесь неверной критики и заблуждений. Это дело давно уже решенное, и о нем не стоит говорить. Кто думает иначе, того нечего и разубеждать].

3* Метко и точно суждение Гете о генесисе трагедии в письме к Цельтеру от 4 августа 1803 г., которое, кажется, не привлекло внимания ни одного из филологов. Гете пишет: «Как греческая трагедия высвобождалась из стихии лирической (wie sich die griech. Tragoedie aus dem Lyrischen auswand), тому еще и в наши дни мы имеем пример, показывающий усилия драмы сбросить с себя оболочки (чуждой формы, в данном случае) исторического или, скорее, эпического рассказа, — и обряда поминовения страстей Христовых, как он правится по католическим церквам на страстнóй неделе. Трое изображают: один — евангелиста, другой — Христа, третий — кого-либо из других участвующих в действии лиц, хор же — толпу (turba). Для скорейшего ознакомления с характером целого привожу отрывок: «Евангелист. Тогда сказал ему Пилат — Interlocutor. Итак, ты царь? — Евангелист. Иисус ответил. — Христос. Ты сказал, я царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине, и всякий, кто от истины, послушает голоса моего. — Евангелист. Говорит ему Пилат. — Interlocutor. Что есть истина? — Евангелист. И, сказав это, вышел опять к иудеям и говорит им. — Interlocutor. Я не нахожу в нем никакой вины. Есть же у вас обычай, чтобы я отпускал вам на праздник одного узника, хотите ли, чтобы я отпустил вам царя иудейского? — Евангелист. Тогда все закричали и сказали. — Turba. Не его, но Варавву. — Евангелист. Варавва же был разбойник.

Предоставьте евангелисту говорить только в начале, где бы он дал общее историческое введение, в виде пролога: сделайте вставляемые им ныне сообщения ненужными посредством прихода и ухода, движения и действия лиц драмы, — и вы открыли ей свободный пусть».

4* Виламовиц (Göttinger Anzeiger, 1898, 112) предполагает, что дифирамбами наименовали эти стихотворения александрийские литературные классификаторы;

памятника, появившемуся в 1904 году, мы предпослали такие приблизительно замечания:

«Открытие между гимнами Бакхилида группы стихотворений, известных древности за «дифирамбы», существенно изменило наше дотоле неполное и противоречивое представление об этом роде древней поэзии. Неожиданно встретили мы в этих остатках дионисийской лирики строфическое строение, отсутствие которого уже с Пиндара являлось обычным признаком дифирамба. Ни одной из внутренних особенностей так называемого «нового дифирамба», нам сравнительно более знакомого, мы не находим в воскресших песнопениях начала V века. Наконец, в одном стихотворении названной группы перед нами пример сценического диалога, начатки которого в древнейшем дифирамбе так важно установить для уразумения свидетельств о происхождении трагедии из дионисийских хоров. Как бы ни ставился вопрос об ее возникновении, в формах Бакхилидова «Фесея», нельзя не видеть звена, соединяющего трагедию с первоначальным дионисийским хоровым действом. По-видимому, миметический, или драматический дифирамб, выделив из себя трагедию, продолжал утверждаться в своей лирической особенности и породил параллельную трагедии форму, образец которой перед нами. (Определить ее можно так: dithyrambi genus, quod, quia tragikoi tropoi decantatur, tragicum, quia a personatis, drama dithyrambicum appellatur.) Эта параллельная форма, независимо от возможностей соревнующего подражания, сохраняет исконные родовые черты трагедии и, конечно, прежде всего ту из них, которая на взгляд древних являлась решающей в вопросе о принадлежности произведения трагической, или, что то же, дионисийской, музе: дифирамб «полон Диониса» по духу. В самом деле, с тою же автономностью непосредственного чувства, с какою мы субъективно решаем, «поэтично» или нет то или иное поэтическое по форме произведение, — древние утверждали, что одна трагедия, хотя бы и не затрагивавшая прямо дионисийского мифа, как, напр., Эсхилова «Семь против Фив», — «полна Диониса», а другая «ничего Дионисова» в себе не содержит [5*]. Это различение кажется отголоском эпохи, когда дифирамб и зарождающаяся трагедия начали расширять ограниченный культом круг своего содержания путем перенесения Дионисовых черт на

по их почерпнутому из мифов содержанию. К какому же роду, однако, они по существу и изначала относятся, и в частности диалог «Фесей?». Или tragika dramata Пиндара, которые потому, быть может, и не упомянуты отдельно в Vita Pindari, что отнесены были к дифирамбам (срв. Christ-Schmid, Gesch. d. gr. Litt. I. 5. Aufl., S. 222. A. 2: Crusius у Pauly-Wissowa, R. E., V, 1215)? Или dithyrambika dramata Диагора? Правда, дифирамб и пеан не были уже и раньше строго различимы; точнее, дифирамб именовался порою пеаном, особенно в синкретических аполлоно-дионисийских культах, как на Делосе, где Бакхилидовы «Отроки» исполнялись на празднике Аполлона (v. 129 sqq.): см., однако, прим. ниже. Зато «Фесей» без сомнения может быть назван drama tragicum sive dithyrambicum.

[5*] Отсюда и легенда о явлениях Диониса великим трагикам в детстве, и молва, что Эсхил создавал свои трагедии «во хмелю».

героев, возникавших как бы масками или ипостасями божественного героя трагических пассий.

«В нашем дифирамбе никем не узнанный Фесей, сын выступающего перед зрителями Эгея, приближается, еще не видимый, как готовое встать солнце, наполняя театр тем характеристическим для древней Мельпомены ожиданием, тем смятенным и жутким предчувствием назревающего рока, которое мы равно находим в «Персах» и в «Агамемноне», в «Ресе» и в «Эдипе-царе». Фесей приближается, как сам Дионис, могущий явиться благотворящим или губительным, — идет навстречу торжеству и славе или опасностям и страданию, как его божественный первообраз. В последнем дифирамбе Бакхилида «Отроки» дионисийские черты сверхчеловеческого Фесеева облика — еще более явны [6*]. Общее впечатление или ничтожно, или музыкально по преимуществу. Все внешнее только намечено, чтобы открыть простор внутренней дионисийской музыке. Из лона этой музыки ясно подымаются голоса трагического страха пред героем как носителем рока, и трагического страха за его судьбу, родственного тому «состраданию», о котором говорит Аристотель в своем определении трагедии: ибо в праздничных Афинах ждут Фесея предуготованные ему роком опасности, как это ведомо и памятно было древнему зрителю. Эти музыкальные и трагические ощущения выдвигаются словами: «что-то будет? чему дано свершиться?» — так напоминающими припев «Плач сотворите, но благо да верх одержит!» — в пароде Эсхилова действа об Агамемноне».

О том, что классическая баллада поры расцвета не имеет в остальном ничего общего с архаическим примитивом Арионова стиля, чуждым завершительной обработки и, конечно, иногда не записанным, говорить излишне; но важно уловить в ней некоторые родовые черты трагического строя (tragiku tropu) и убедиться на ее примере, что в той же напевности мог осуществляться исполнителями дифирамба лирико-драматический диалог между exarchos — запевалою, который выступает уже наполовину протагонистом, оставаясь в то же время корифеем хора, и самим хором. Правда, протагонист Бакхилида, царственный отец неведомого ему сына, подготовляющееся узнание (anagnorisis) которого при помощи заветного меча, невзначай упомянутого Эгеем, служит одним из важнейших моментов сценической действенности дифирамба, занимает в диалоге второе место, в качестве ответчика, и постольку не exarchos; .его роднит с древним запевалой только тожественность стро-

---

6* Срв. Toepffer, Beiträge zur griech. Alterthumswiss, Theseus und Peirithoos. S. 161: «Nach derselben Richtung (разумеется предполагаемая сессалийская родина обоих героев. Фесея и Пирифоя) weisen uns die merkwürdigen, im Cultus besonders augenfällig hervortretenden — Beziehungen des Thesens zu Dionysos, der ja nach uralter Auschauung gleich dem götlichen Vater dieses Helden in der Tiefe des Meeres waltete». [На это же указывает и примечательная связь Фесея с Дионисом, особенно явственно проступающая в культе. По древнейшим воззрениям, Дионис, как и божественный отец героя [Посейдон], был властителем морских глубин. Венец Амфитриты — венец, данный Дионисом Ариадне: Robert, Hermes, XXXVIII, 1898, S. 132.

фической формы вопросов и ответов. С другой стороны, мы не уверены, что строфы хора поются хором, а не произносятся корифеем; недаром первый издатель папируса (Kenyon) предположил, что вопрошает царя Медея, хотя ученые, продолжавшие исследование, единодушно и, без сомнения, справедливо отвергли этот домысел. Возможно допустить, что хор либо повторял последнюю строку обоих речитативов корифея, либо, ввиду совпадения ритмической и смысловой цезуры после седьмого стиха в каждой строфе, подхватывал запев корифея с восьмой строки. Более стройным и поэтому внутренне вероятным кажется нам, однако, такой распорядок, — но эта догадка предполагает деление хора на два самостоятельных по роли и различествующих по одежде полухория: корифей народа, старшина, выступает, окруженный сонмом граждан, царь — дружиною, на которую граждане указывают в конце первой строфы; вступительные семь строк как вопросов, так и ответов вложены в уста обоих предводителей полухорий, корифея-старейшины и царя; остальное, похватываемое полухориями, поется ими попеременно [7*].

В заключение отдалившего нас от главной темы анализа сообщаем наш перевод Бакхилидова «Фесея» в новой переработке [96], ритмически он следует во всем подлиннику.

Народ

Провещай слово, святых Афин царь,
Роскошных ионян властодержец!
Продребезжала почто трубы медь,
Песнь бранную звучно протрубила?
Али нашей земли концы
Обступил и ведет грозу сечь
Враждебных ратей вождь?
    Лиходеи ль нагрянули?
    Грабит волчий полк пастухов стад?
    Угнали в полон овец?
    Али с думою в сердце запал страх?
    Дивлюсь: у тебя ль да подмоги нет,
    Молодых удалых бойцов,
    Нет надёжи — витязей?
    Молви, сын Пандиона и Креусы!

Царь

Приспешил скорой стопой, гонец, пеш, —
Он долгий измерил путь Истмийский, —

[7*] О распределении партий в дифирамбических композициях мы ничего не знаем. Определял ли строфический принцип норму этого распределения? не была ли антистрофа только возвратом мелодии? Не исполнялись ли в дифирамбе «Отроки» партии Фесея и Миноса солистами, и не составляла ли большая часть рассказа партию корифея? Финальное обращение к Аполлону после paianixan eratai opi, во всяком случае, а может быть — и все шесть конечных стихов от ololyxan — пелись, без сомнения, всем хором.

Провозгласить несказанных дел весть,
Что некий соделал муж великий,
Исполнив от его руки,
Колебателя суши сын, пал.
Насильник Синис пал.
От губительной веприцы
Вызволил Кремионский лес он.
Скирон, беззаконник, мертв.
Уж не мерит с гостьми тугих мышц
В борьбе Керкион. И молот выронил,
Полипемона сын, Прокопт.
Мощь мощнейший превозмог.
Что-то будет? Чему дано свершиться?

Народ

И отколь сей богатырь, и кто ж он, —
Поведал ли вестник? Ратной справой
Вооружен ли, ведет людей полк
С нарядом воинским? Иль, скиталец
Бездоспешный, блуждает он,
С виду пришлый купец, с рабом, в край
Из края, чуждый гость?
А и сердцем бестрепетен,
И могутен плечьми о тех мощь
Изведавший крепость мышц!
С ним подвигший его стоит бог —
Промыслить отмщенье дел неправедных!
Но вседневных меж подвигов
Остеречься ли злой беды?
Время долго: всему свой час свершиться.

Царь

Со двумя гриднями держать путь муж, —
Поведал гонец. В оправе царской
С белых юноши плеч висит меч;
В руках два копья о древках гладких;
А чеканки лаконской шлем
На кудрях огневых, как жар, светл.
Хитон на персях рдян.
Плащ поверх, — фессалийских рун.
Пламя пылких горнил из глаз бьет,
Лемносских огней родник.
Первой младостью, други, млад он:
По сердцу ему потех да игрищ вихрь, —
Те ли игры Ареевы,
Меднозвучных битв пиры, —
И к веселым он шествует Афинам [97].

5

В Аттике можно было бы предполагать самостоятельное развитие трагедии из областных особенностей религиозного быта, подобно тому как младшая сестра ее по отцу Дионису—Комедия — была самородным произрастанием аттической почвы, — образованием более поздним, сравнительно с однородными в других эллинских землях, и все же от них независимым.

В самом деле, на родине старейшего аттического трагика, Феспида, в деме Икарии, дионисийские страсти местного героя-эпонима могли быть искони предметом плачевных действ, подобных сикионским и обусловивших, быть может, сохранение и дальнейший рост легенды о винодателе-страстотерпце Икарии; ибо предание обогащалось извне привносимыми чертами — блуждающей в поисках отцовского тела дочери, ее самоубийства, звездной собаки Майры [98]. Во всяком случае, пляска вокруг козла показательна как признак оргиастического френоса (§ 2). Если это так, первоначальный асколиазм [99] должен быть истолкован как веселое завершение горестного обряда, и недаром виноградари (потомки убийц Икария, грубых пастухов и земледелов, обезумевших от божественного Икариева дара), с лицами, вымазанными красным суслом и гущею виноградных выжимов, получили прозвище: «мазаных демонов» [100], trygodaimones. Селяне (agroikoi) быта и легенды были поняты, следовательно, как демоны растительности, и составили коррелат пелопоннесским Сатирам, которые в поминальных действах также были, повидимому, проекцией в миф празднующих сельчан в козьих шкурах (§ 2). Отнюдь не исключается при этом и возможность именно козловидного обличия икарийских демонов, так как пляшущие вокруг козла естественно изображают в обряде козлов и козел, как награда, ожидающая победителя в играх, приобретает обрядовый смысл только как племенной тотем. Из чего следовало бы, что имя trygodaimores с производным trygoidia (шутливое означение комедии как веселого pendant [довеска] к трагедии) — не более чем каламбурное изменение первоначального tragodaimones (что значило бы прямо: Сатиры-козлы) и даже, быть может, уже tragoidia. Итак, в аттической Икарии мы находим, повидимому, исстари соединенными именно те элементы, которые в Пелопоннесе оказались необходимыми и вместе достаточными для возникновения до-Арионова «трагического строя». В этом смысле и в этих пределах можно оправдать античное мнение, приписывавшее обретение трагедии икарийским виноделам *.

Но если пресловутую «повозку» Феспида, которую Гораций представляет себе наполненною актерами-певцами в виде упомянутых trygodaimones [2*], надлежит отвергнуть, так как это позднее и искаженное представление, несомненно, проистекло из ошибочного толкования из-

* Athen. 40 b.: apo methês kai — tês tragôidias heuresis en Ikariai tes Attikes.

[2*] Hor de arte poët, 245 sqq: ignotum tragicae genus invenisse Camenae dicitur et plaustris vexisse poëmata Thespis, quae canerent agerentque peruncti faecibus ora.

вестий о действительной корабельной колеснице Великих Дионисий, на которой стоит бог, окруженный Сатирами, как он изображен на болонской вазе [3*], — то уже потому, что этот корабль, carrus navalis, давший имя позднейшему «карнавалу», есть, как справедливо замечает во введении к своему «Софоклу» Ф. Ф. Зелинский, явное «воспоминание о приезде Диониса морем в страну, в которой он хочет основать свой культ», нельзя видеть в трагедии Феспида усовершенствование отечественного обряда, сохранившего память о Дионисе как о горном страннике, научившем горцев виноделию, а не как о заморском госте и мореплавателе. Итак, не относится ли Феспид к обычаям своих икарийских родичей приблизительно так, как Арион к исконным «трагическим хорам» Пелопоннеса? Но если для Ариона новым элементом, коим он их оплодотворяет, был островной дифирамб, для Феспида таковым является дифирамб, уже опосредованный Коринфом: Арионово преобразование кажется упредившим самопроизвольное развитие аттической трагедии. «Находился ли он под влиянием Ариона? — говорит Ф. Ф. Зелинский о Феспиде, — по-видимому, да, коль скоро он ставил трагедию». В самом деле, как самобытное происхождение комедии в Аттике ознаменовано и самобытным аттическим наименованием нового вида поэзии — komoidia, так имя tragikon drama свидетельствует о старшинстве Пелопонеса. Тяжбу решит Солон: «tes tragoidiais proton drama Arion eisegagen» (§ 3).

6

Сравнивая аттическую трагедию с ее пелопоннесскою предшественницей, мы легко замечаем по намекам отрывочного и неясного предания, что вначале она как бы колеблется между понижением, по слову Пушкина, до «забавы площадной и вольности лубочной сцены» и возвышением до «пышных игр Мельпомены», вызывающих «душевное сетование» [101]. В первом случае она уступает воздействию отчасти местных преданий и обычаев сельской религии Диониса, отчасти, и в большей мере, — чужеземных Сатиров; во втором — испытывает противоположное влияние, исходящее от мистических культов. Ионийская струя, равно чуждая обоим направлениям, не вносит, по-видимому, существенного момента в процесс сложения ее окончательной формы. После недолгой поры неустойчивого равновесия быстро и решительно избирает она второй путь. Наружно ознаменовывается этот поворот отказом от киклического строения трагических хоров, однако не от круглой орхестры, им обусловленной и утверждающей дифирамбическую природу действа. Хор аттической трагедии строится четырехугольником, замкнутым в круг для танцев; этот хор — tetragonos, а не kyklios. Орхестра переносится с агоры в деревянный театр Диониса, построенный в Пи-

[3*] Jahrbuch des arch. Instituts, 1910. Dümmler. Rhein. Mus. 1888, XLIII, S. 350 ff. Срав. дионисийскую триеру в Смирне (Philostr. v. soph. I, p. 227. Aristid. or. Sm. I, 373 D) и чернофигурную чашу Эксекия (Wiener Vorlegebl. 1888, Taf. VII, 1), с изображением Диониса, лежащего на корабле, имеющем вид дельфина и увитом виноградною лозою.

систратовом temenei Dionysu [святилище Диониса] на южном склоне Акрополя, и сохраняется в первоначальном виде в течение всего пятого века. Уход же с площади, без сомнения, обличает искание стиля более строгого и возвышенного. Чем объясняется перемена в строении дифирамбического хора? Мы, не обинуясь, отвечаем: примером элевсинских мистерий. Большая палата, служившая для собраний мистов, допущенных к эпоптии — лицезрению сокровенных dromena, имеет в Элевсине, как показали раскопки, форму четырехугольника. Преобразование трагедии было делом орфиков, преобразовавших, в свою очередь, и элевсинские таинства.

Высказанное мнение приближает нас к точке зрения Дитериха [102], намечающего общую догадку о происхождении трагедии из мистерий, но вместе с тем обнаруживает и коренное с ним расхождение: принять пелопонесский дифирамб за ближайший источник трагедии он не хочет, — другого ищет он для нее начала и останавливается на Элевсине; мы же приписываем Элевсину, или, точнее, орфикам, видоизменившим элевсинский культ, лишь определенное участие в образовании трагедии из независимо от храмовых действ сложившегося, в своем ядре всенародного дионисийского действа. Но откуда произошла сама драма мистерий?

Несомненно, во всяком случае, что она существовала сама по себе и была древнее трагического строя. Вероятно даже, что она восходит ко временам доэллинским. Сооружения в форме ряда подымающихся над уровнем двора и пересекающихся под углом ступеней, — как бы широких сидений для зрителей, — найденные в критских дворцах Кносса и Феста, были истолкованы Эвансом как остатки театров [103]. Если это так, едва ли возможно предположить на минойской арене какое-либо иное зрелище, кроме священного действа, — быть может, прабуколического, сосредоточенного на отдаче пленников в жертву быку и на преследовании и убиении бога-быка. У эллинов употребление священных личин и богослужебной миметики встречается в разных культах *, что сообщает им в большей или меньшей степени характер оргиастический. При ближайшем рассмотрении оно представляется отражением оргий Диониса, Артемиды и Деметры. К прадионисийскому кругу относится миметическое изображение рождества Зевсова на Крите [2*], этой, как мы уверены, родине священных действий [104]; к Дионисову — различные переодевания. К циклу Артемиды — arktoi («медведицы») в Брауроне, выезд жрицы на оленях в Патрах; к циклу Деметры — обряд в аркадском Фенее [105]. Паллена, где жрица Афины рядится воинственною богиней, проникнута культом Диониса, как явствует из мифа о его борьбе с девою Палленой [106]. В Эфесе Посейдону приданы Дионисовы черты [107]: отсюда обряд эфесских «быков» (tauroi). Прадионисийский характер афинских буфоний показан в рассуждении о буколах. Два мальчика, совершающие очистительное омовение «нисходящего»

---

* Schoemann, gr. Alterthümer, II, 3. Aufl., S. 433 et passim.
2* Diod. V, 77.

в пещеру Трофония, зовутся «Гермиями» [3*]: они вожди к подземному дионисийскому герою.

Тенедосская жертва Дионису двойного топора [108] привлекает в этой связи особенное внимание обрядовою подробностью надетых на копыта тельца котурнов [109]: итак, употребление последних чисто сакральная особенность подражательных богослужебных действ и усвоена трагедией из области мистической драмы. Стола (stole) — общее техническое обозначение одежды элевсинских жрецов и костюма трагических актеров во времена Эсхила [4*]. Дельфийские Септерии, с их отроком факелоносцем, изображающим Аполлона и поджигающим хижину, где таится Пифон, восходят, как мы видели [110], к прадионисийскому периоду Дельфов и были преобразованы орфиками; Пифонова «хижина» (kalias) — уже трагическая skene, каковою прямо и означает ее Страбон [5*].

В Коринфе, любившем богослужебное искусство (срв. § 2), dromena в память Меликерта, ипостаси Дионисовой [111], и детей Медеиных имели характер мистического и энтусиастического плача [6*]: здесь перед нами как бы скрещение трех сил, влиявших на трагедию, — священных действ, френоса (§ 2) и, наконец, коринфского дифирамба, что явно указывает на внутреннее родство всех трех. Аттическая dromena рода Ликомидов в деме Флии [112] суть Дионисовы и древле-орфические действа [7*]; они могли бы послужить одним из ранних импульсов развитию аттической драмы, если бы их можно было предполагать достаточно драматически по форме и если бы они не сосредоточились исключительно на священной легенде: как бы то ни было, их нельзя не учитывать как один из моментов воздействия мистерий на уже образующуюся трагедию. Наконец, сокровенные dromena самого Элевсина, которым, как мы видели, трагедия обязана и новым строением хора, и гиератическим велелепием постановки, род синкретического соединения культа Деметры с культом Дионисовым: недаром старейшие аттические предания сочетают приход элевсинской богини-матери с пришествием в Аттику Дио-

---

3* Paus. IX, 39, 7.

4* Pringsheim, archäol. Beiträge zur Geschichte des eleusin. Cults, S. 16 — Эсхил, по личному почину, не мог одеть своих актеров в элевсинские облачения (cf. Athen. p. 21-e: Aischylos u monon exeure ten tes stoles euprepeian ktl. [Эсхил не только придумал изукрасить столу и т. д.]): он только широко воспользовался каким-то давно данным разрешением или указанием, которое могло исходить лишь из орфических правящих сфер.

5* Str. VIII, p. 422: skene Pythonos. Что до других пифийских dromena, самое имя Herois и содержание действа, изображавшего Semelês anagôgê, принадлежат Дионисову, а не Аполлонову культу: Charila восходит к прадионисийским обрядам фиад и относится к культу Диониса и Артемиды, подобно аттической (икарийской) aiora.

6* Philostr. her. XX, 24: ta men de Korinthiôn epi Melikertêi — kai hoposa hoi autoi drôsin epi tois tês Mêdeias paisin — thrênôi eikastai telestikoi te kai entheôi.

7* Олену, Памфу, Орфею приписывались epê pepoiemena eis Erôta, hina epi tois dromenois Lykomidai kai tauta âidesin (Paus. IX, 27, 2). Их гимны Дионису должны были, как в Дельфах, быть дифирамбами, и вместе с тем они были drômena: итак, вот другой вид exarchontôn ton dithyrambon, и уже несомненно o pathe Dionysu (в орфическом смысле). Срв. гл. IX, § 3.

ниса, и его мистическое почитание в Элевсине приобретает основоположное для эсотерической религии последнего значения в самобытном мифотворчестве и обрядотворчестве вокруг имени Иакха, чей младенческий облик кажется другим аспектом орфического Загрея[113]. Имена афинского Диониса-Мельпомена и музы Мельпомены, становящейся мало-помалу музою трагической, провозглашают установленную орфиками связь между орхестрою Афин и городом певца Эвмолпа — Элевсином. Само происхождение великого элевсинца Эсхила естественно обращает его гений к трагедии.

В итоге этих сопоставлений намечается вероятность, что корректив священной драмы, существенно изменивший в Афинах дифирамбическое действо, имеет, в свою очередь, дионисийское происхождение. Маска и миметизм всегда от Диониса; и если маска мистерий облагородила личины народных действ, напечатлев на них свои возвышенные черты, это совершилось во имя Диониса и средствами того же Диониса. Идея же божественных страстей, лежащая в основе трагедии, была лишь углублена и действенность ее упрочена притоком новых энергий из той сферы, где эта идея в полноте своего содержания таилась и лелеялась, как в хранительном лоне.

7

Коррелатом перемены в строении хора было удаление из трагического действа Сатиров, неизбежное в целях выработки стиля строгого и торжественного. Но характерно не отстранение от вмешательства в важное действие, а сохранение тех же Сатиров в стихийно-причудливом по форме, разоблачительном по художественному замыслу эпилоге и последнем слове трагедии — в satyrikon drama. Оно свидетельствует о живом чувстве соприродности их игр однажды навсегда обретенному трагическому строю и содержит признание таковых, в согласии с обрядовою традицией, существенною частью последнего. Итак, под конец дня, посвященного трагедии, возвышенный хор разоблачался как сонм хтонических спутников Дионисовых, что обращало все трагическое действо в эпифанию многоликого бога и интегрировало прошедшее перед зрителем разнообразие героических участий в единое переживание таинственной Дионисовой силы, вызывающей лики героев, как и всю окружающую их пеструю и множественную жизнь, из сени смертной и опять уводящей ее в запредельные области невидимого, безвидного — Аида.

Историческим основанием этого завершения плача игрою было, очевидно, происхождение трагедии из синкретической формы, равно вмещавшей в себе te heroikon и to satyrikon. В обряде, — а трагедия была обрядом, — только новшество нуждается в оправдании; предание, утратившее свой смысл, осмысливается по-новому, но чем глубже и органичнее это новое осмысление, тем ближе оно к стародавнему смутному чувству. Каков же был внутренний смысл драмы Сатиров в религиозно-художественном целом аттической трагедии? Символическое искусство

отвечает на это самою своею символикой; толковать его нам дано лишь в нам доступных символах — в терминах нашей мысли.

В героической маске трагедии феноменальное сгущено; животно-грубая личина Сатира — тончайший покров ноумена; в ней ослабление principii individuationis до последних, почти теневых схем. В первой максимум человеческого самоутверждения в пределах земного явления; во второй — его полная отмена. Земля, щедрая могила, голосами невинного и неумирающего инстинкта в полузвериных обличиях поет и славит безличную стихию плоти; личные воплощения тают и растворяются в несущественное сновидение жизни. «Вспухнет вал и рухнет в море», — и вновь смеется своими «бесчисленными улыбками» море, его приявшее, чтобы воздвигнуть его опять в ином месте. Так бессознательно философствует, играя в мир, как младенец-Загрей, божественное дитя — дионисийское искусство. Глубочайшая идея Дионисовой религии, — идея тождества смерти и жизни, идея сгущения в индивидуацию и ее расторжения, идея ухода и возврата, — была с величайшею символическою силой выявлена в трагедии, которая, в нерасторжимом соединении с действом Сатиров, поистине приобретала характер всенародных мистерий, соотносительных элевсинским таинствам с их мудростью о зерне, в земле умирающем и высылающем на землю колос.

Но где же «страсти Дионисовы», формальное отсутствие коих соблазняло не одного исследователя к отрицанию внутренней связи трагедии с мистическим существом Дионисова культа? Именно в этом сведении поминок по герое к универсальному принципу страдающего с миром и в мире бога: в героях страждет сам бог-герой. У ног распятого Промефея плакали Океаниды [114]; спешащего исполнить роковое проклятие Этеокла обступали, голося, перепуганные женщины Фив [115]: рассеялись чары, яркая жизнь обнаружила свою скорбную основу, но скорбь обратилась в непонятную радость, и на мгновение промелькнул, смеясь, плющем увенчанный бог, чародей и притворщик, окруженный пляшущими демонами темных недр. «Tat tvam asi“, — «то ты еси» [115a], — сказал бы, покидая театр Диониса, индус, уязвленный кафартическим острием дионисийского внутреннего опыта.

8

После ряда превращений (metabolai) трагедия находит форму, свойственную ее природе (ten heautes physin), усвоив себе под влиянием мистерий характер торжественно-важный, священственно-возвышенный (apesemnynthe). Она выделила из своего внутреннего круга элемент, означаемый Аристотелем как to satyrikon, в драму Сатиров, подобно тому как планетное ядро выделяет из себя небесное тело своего спутника, и сосредоточилась на героически-высоком (spudaion). Но это выделение означало отказ от непосредственного изображения Диониса с его безумствующим фиасом, — кроме тех редких случаев, когда бог выводился в соборе спокойных менад, или нимф, в действах о Ликурге или Пенфее, — и ограничение содержания сценических представлений циклом

сказаний о героях эпоса, к числу коих, в виде особого исключения, можно было, впрочем, присоединить и только что героизованные души низверженных в Аид нашествием Ксеркса с его «языками» [116].

Итак, условием гиератического величия (semnotes), каким бы парадоксом это ни казалось, было молчание о деяниях и страстях самого бога. И это самоотречение аттической трагедии (комедия не нуждалась религиозно ни в каких запретах) имело именно религиозный смысл. Пелопоннесский дифирамб характеризуется смешением двух типов действа — действа божественного и действа героического: это видим из замены Адрастова мифа Дионисовым на орхестре сикионских хоров. В Аттике божественные действа — dromena мистерий — должны были не смешиваться более с трагедией, за которой упрочен характер всенародного зрелища, в противоположность зрелищам Элевсина. Мистерия — богам, трагедия — героям: такова была норма разделения действ по содержанию, установленная организаторами сакральной жизни Афин. Подобно тому, как у нас, в России до революции, было воспрещено представлять святыню на подмостках театральных сцен, так и в Аттике священная история богов не должна была оживать перед зрителями в лицедействе открытой орхестры. Но это сравнение все же требует оговорки: есть существенная разница между нашим и античным взглядом на театр; современная драма — окончательно res profana, античная остается богослужением. Трагедия исполнялась в «святилище Дионисовом» и составляла часть его культа; но она была отдана героям. Героическое действо есть также действо священное, однако не той же значительности, не той ступени святости, как изображение тайны богов. Богам и предоставлено в трагедии особое место; но отведено оно не на орхестре, а над нею. Если бы мы представили себе в христианском обществе некую специальную сцену для духовных мистерий, содержание коих было бы заимствуемо преимущественно, если не исключительно, из житий святых, — сцену, на которой лики Божества могли бы появляться лишь вдалеке и только эпизодически, в видениях, прологах и эпилогах, — мы приблизились бы к постижению той религиозной сдержанности, которая предписала трагедии не переступать пределов священной золотой легенды о героях. Можно угадать по темному преданию об Эсхиле [117], обвиненном в подражании элевсинским мистериям или заимствовании из них, как ревниво охранялись эти границы общественным мнением. С другой стороны, выхождение трагедии за очерченные для нее пределы в сферу изображения текущей жизни и событий, всем памятных, равно пресекалось народным протестом, и согласие демоса с Эсхиловыми «Персами» после неудачи Фриниха [118] объясняется, на наш взгляд, прежде всего общим признанием героической канонизации бойцов Марафона и Саламина [119], чьи могилы стали алтарями, как пел Симонид о павших при Фермопилах.

По отношению к лицу Диониса нужно принять во внимание особенное обстоятельство: его двойственную природу как героя и как бога. В Аттике столь воспреобладало, вследствие религиозной политики Писистрата [120] и авторитета мистерий [121], Дионисово богочитание, что

прямо выводить его в трагедии оказалось неуместным, особливо же выводить в божественном его облике, какой он имеет, например, в мифе о Титанах[122], в противоположность мифу о Пенфее, где таинственный вождь менад действует под маской героя, апостола Дионисова[123]. Правда, безусловным это правило не было, и порой трагедия, например о Ликурге, была, тем не менее, картиною индивидуальных страстей бога: но протагонистом был в названном произведении все же не Дионис. А с исключением протагониста Диониса исключается и неразлучный с ним сонм Сатиров. Такова была главнейшая из «перемен», испытанных трагедией: значит ли это, что она перестала быть служением Дионису и впервые нашла свою истинную природу, освободясь от него? что нет в ней более бога страдающего? Понять его имманентное и животворящее в ней присутствие можно лишь при условии, если мы отрешимся от узкого отождествления страдающего бога с растерзанным младенцем частного мифа и проникнемся живым смыслом всенародного представления о боге-герое. Каждая героическая участь, представленная в священном участке Диониса во имя его, в облаке ему воскуряемого жертвенного дыма, после ночного служения ему в воспоминание о его героическом нисхождении в темное царство, есть утверждение ясной для эллинов религиозной истины о божественном архегете страстей, как всякое прославление христианского мученика, в катакомбах ли, или в церкви, — служение Христу. Но избавиться от предрассудка об эллинской религии как всецело «натуралистической» не по силам многим: они должны и по-прежнему будут, читая Орестию, твердить: «uden pros (Dionyson» ничего от Диониса), — и пожимать плечами на бессмысленный пережиток дионисийской жертвы, сопровождающей действо: «uden pros Oresten!» (ничего от Ореста).

Но, будучи служением Дионису, трагедия в то же время и обряд героического культа, — героический эпос, возвратившийся в конце развития к своему истоку, к исконному поминальному обряду (гл. X, § 9). Отсюда две особенности трагедии. Во-первых, героическая маска — та же по своему первоначальному значению, что микенская золотая, принятая Шлиманом за маску Агамемнона, или римская восковая, в которой на знатных похоронах актер изображал одного из предков покойного, — т. е. маска гробовая или таковою условно признаваемая *. Трагедия в глазах древнего зрителя — выведение в округу дионисийского хора в вещественных олицетворениях и священных гробовых масках стародавних родичей, героев национального эпоса. Оттого столь уместен на орхестре выход мертвеца, например Дария, из недр могильного кургана[124]. Другая особенность трагедии — почти полная физическая бездейственность декламирующих на котурнах лицедеев. Самые котурны, о религиозном смысле которых уже была речь (§ 6), придавая им сверхчеловеческий рост, признак гостей из иного мира, существ божествен-

* Подробнее об этом предмете в моей работе: «Эллинская религия страдающего бога».

ных, почти лишает их возможности свободного движения [2*]. Последнее, в смысле орхестическом, дано в удел хору. Действия, требующие сложных телодвижений, совершаются за сценой: об них эпически извещают хор вестники. Зритель лицезрит призраки героев, вставшие из могил; они кажутся огромными ожившими идолами в своих пышных облачениях и неподвижных личинах. Их объемлет минувшее; они повторяют, как маски римской тризны, некогда сказанные ими, чреватые событиями слова, торжественная напевность которых не похожа на речь повседневную. Но их действия однажды навсегда отошли в прошлое, и было бы святотатством принуждать их чарами искусства к возобновлению старинных роковых дел. Деяния, ими свершенные, давно свершились; страсти, их волновавшие, отдаются в вечности бессонным эхом. Так Аянт и в подземном царстве все гневается на своих обидчиков [125]. Несравненно большую свободу в воспроизведении внешних действий и в подражательности вообще допускала комедия, но она не была обрядом героического культа. Это был не вопрос техники, а вопрос стиля; но то, что впоследствии только стиль, было прежде условием практической целесообразности и вытекало из природы дела. Drâma — не действие так называемых ныне «действующих» лиц, и того, что ныне понимается под сценическим действием, вовсе не ищет: drâma — действо (drômenon), и действователи в нем те, кто его правят (drôsin) [3*].

[2*] Стóлы в театре Дитерих считает по преимуществу нововведением Эсхила, заимствовавшего их из мистерий; срв., однако, § 6. Во всяком случае они имели значение литургическое. Onkos равно знаменует героизацию; в соединении с длинною ризой (как в скульптурных типах Мельпомены и Аполлона-Кифареда) он так же характеризует природу божественную или героическую, как мужская нагота в пластических изображениях.

[3*] Не лишены интереса догадки одного из моих университетских слушателей, М. С. Альтмана, о религиозной символике трагедии, в которой он видит всенародные мистерии нисхождения в Аид, — мистерии, где мистами временно являются все поголовно («ибо перед лицом смерти все равны»), собравшиеся в округу Дионисову, — «отчасти о том зная, отчасти не зная», — для совместного «посвящения в таинства Матери и Дочери (Деметры и Персефоны), Отца и Сына (Зевса и Диониса)». Сообщаю эти порою несомненно меткие, порою остроумные, правда, но проблематические соображения, не беря на себя их защиту в целом. Трехдневный период трагических действ (скорее, — ибо не всегда и не непременно трехдневный, — трилогическое, сказали бы мы, или триадное соединение трагедий, из коих каждая представляет собою идеальный день) — соответствует тридневной, по представлению разных народов, власти Аида над освобождающимся из его плена узником: так, в Еврипиидовой трагедии возвращенная супругу Алкеста должна три дня безмолвствовать. Но пребывание в самом подземном доме того, кому суждено вернуться к живым, не может длиться более суток, — как и Данте спешит окончить свое странствие в этот срок. Отсюда «идеальный день» трагедии, другими словами, «единство времени». Драма Сатиров отмечает конец подземного дня и, будучи переходною ступенью, на которой герои уже являются так, как их видят непосвященные, — посредствует между царством мертвых и миром живых. «Единство места» проистекает из представления, что орхестра — некий «locus mysticus» перед «вратами Аида», которые знаменует серединная дверь проскения (как именно, прибавим мы, и называет главный вход Атридова дворца, соответствующий в культовом предании зодческих форм «царским дверям» восточной церкви, Эсхилова Кассандра): на этом «пороге между жизнью и смертью» встречают нисходящие

9

Трагедия, сказали мы, есть возврат героического эпоса, в Дионисе и через Диониса, к его прадионисийскому истоку; истоком же был энтусиастический френос, плач о страстях героев (гл. X, § 1). Но встарь не бывало плача без плачей, и с этой точки зрения подлежит оценке и объяснению мощь женского элемента в трагедии — вопрос важный и неосвещенный, которому уместно посвятить наше заключительное рассмотрение.

Нельзя не видеть, что женские явления в трагедии особенно часты (так, чтобы не говорить об ионийской драме Фриниха и о позднейшей — Еврипида, из семи дошедших до нас драматических произведений Эсхила пять имеют женский хор) и главные женские роли особенно дейст-

---

в Аид его обитателей — героев. Сама cavea тетра своею котловинообразною отлогостью напоминает «спуск в ущелье, ведущее к теням». Великолепие элевсинских облачений на героях — пышность погребальных одежд. Предваряющая трагедию жертва на героическом очаге Диониса за городом предназначается напитать кровью молчаливые души, чтобы в действе они заговорили: условие общения с умершими, известное из Одиссеи. Алтарь Диониса-бога в святилище его театра нужен как убежище от враждебной силы мрака, ограждающее «нисходящих»; убежищем служит он и в связи изображаемого события для преследуемых, каковы Данаиды или Орест. Хор — спасительное средостение между орхестрою и зрителями, ибо без него хрупкая душа эллинов разбилась бы о трагедию: он служит разрядителем трагедии и принимает на себя, как выдвинутый в море мол, самые тяжелые удары ее волн. В драме нового времени античный хор был заменен шутом; но и античному хору предшествовал тот же шут в лице Дионисова Сатира, Деметриной Иамбы или гомерического Ферсита. Социально хор отвечает тому укладу, когда народ выражал свое согласие или несогласие с решениями владык, — он демократическое и оппозиционное начало в драме царей (прибавим, с своей стороны, что оппозиция осмеянного знатью Ферсита, в самом деле, воскресает в той критике войны, себялюбиво затеянной Атридами, какую мы слышим из уст хора в Эсхиловом «Агамемноне»). Чтобы возвратиться к религиозной символике — ладьи, древний символ переправы в обители отшедших, будь то сумрачная заречная страна или белый остров блаженных, знаменует смерть и погребение: срв. весло на могиле; весло на плече Одиссея в предсказанном ему последнем странствии; корабль феаков, на котором тот же Одиссей засыпает сном, подобным смерти; плавающий засмоленный сосуд с обреченным на смерть героем, восходящий, по-видимому, к древнейшему обычаю погребения. Отсюда можно с вероятностью заключить, что carrus navalis Великих Дионисий — погребальная колесница-ладья бога трагедия, недаром сопутствуемого хтоническими Сатирами: Дионис, на ней стоящий, — то же, что Аристофанов Дионис в челне Харона [126] или Дионис гомерического гимна на корабле пиратов [127], ибо Дионисов плен — плен у Аида. Особенное благочестие, приписанное в Павловой речи к ареопагу афинянам, сказывается в их «добровольном ежегодном причащении таинству смерти-воскресения в Дионисе». «Конец трагедии был концом Эллады: membra disiecta [разъятые члены] Диониса, не объективируемого более в трагедии, — эллинизм». Присовокупим к изложению мыслей М. С. Альтмана [128] замечание, что характеристика мистического значения лиц, причастных трагическим действам, как «нисходящих» (по Аристотелю же все слушатели подражательных действ суть общники одного патетического состояния, — см. стр. 382) подтверждается термином katabatai магнетской надписи, в применении к религиозному союзу при театре Диониса (см. гл. III, § 2): сам Дионис, почитаемый в священной округе театров, именуется «низводящим богом», или «нисходящих вождем» (Kathegemon).

венны. Происхождение трагедии из мужских хоров и полное отстранение женщин от участия в действах не вяжутся с местом, предоставленным на орхестре женской маске, как в изображении самих трагических страстей, так и в хоровом окружении страстнóй участи. Менада не отделима от дионисийского служения, хотя бы лишь в идеальном смысле: сама Трагедия (Tragoidia на вазах, в соответствии с Komoidia) — менада, как потом муза Мельпомена, служит олицетворением поэзии трагической. В теории мы склонны были бы объяснять указанное явление тем, что в женской душе с потрясающей силой разверзается то зияние, которое составляет психологический и эстетический принцип трагического (гл. II. § 2), что трагический экстаз острее и полнее в ней осуществляется, что женская роль по этой причине особенно благодарна для поэта. Но такой ответ вызывал бы дальнейший вопрос: какие исторически конкретные формы сказанному соответствуют? Так мы приходим к энтусиастическому плачевному действу стародавних времен. Было правильно отмечено изобилие френетического элемента в ранней трагедии; это изобилие — характерная черта Эсхила, но френос искони неотъемлемое, родовое, почти исключительное владение женщин.

Состав трагедии определенно двойственный: дифирамбическое и хоровое отличается от диалогического и индивидуально-действенного всем: ритмом и композицией, диалектом и стилем. Известно, что древнейший трагический диалог, который еще не был разговорною речью, строился в трохеях, редких уже у Эсхила: трохаический тетраметр уступил повсюду место иамбическому триметру. Трохеи кажутся наследием первичного дифирамба; недаром еще Архилох в трохеях «запевал» свой дифирамб царю Дионису [129]. Следует ли приписать возникновение иамба в трагедии влиянию элевсинских обрядов, памятую об Iambe и о женских прибаутках на оргиастических празднованиях Деметры? Но это не согласовалось бы с характером элевсинского воздействия на становящуюся трагедию, с тенденцией возвысить ее и отграничить от всего простонародного: ибо сфера иамба была внешняя, за оградою святилища лежащая область vulgi profani. Мы учитываем возможность применения традиционных метров и в мистериях, но существенною кажется нам в данном случае не связь с Элевсином как священным очагом прославленных таинств, а женская природа оргиазма. Здесь определителен не гиератизм, а «гефиризм» (gephyrismos) [130]. Заплачки у Эсхила, причитания его плакальщиц (как давно и тонко заметил Виламовиц) выражены в своеобразных, изобилующих разложениями долгот и полибрахиями иамбах. Иамб — обрядовый оргиастический размер для слов экстатического женского плача и женского разгула, проклятий [4*], вызывающих насмешек и половой дерзости. Иамбам научился Архилох на Паросе, на празднествах Деметры; его задачею было художественно усовершенствовать народную поэтическую форму, как он сделал это с одним из видов дифирамба, также примитивного, также оргиастического. Нам кажется, что иамб столь же древний элемент дионисийского дей-

[4*] Срв. Arai как олицетворение [131].

ства, как и дифирамб, хотя и прав Аристотель, указывая на его первое применение в трагедии аттическими поэтами, т. е. на его отсутствие в пелопоннесских хорах. Диалогическому иамбу как ритму, заимствованному из женских заплачек, соответствует в хоровой и мелической части трагедии дохмий [132], чуждый остальной лирике и свойственный особому виду плачей — kommoi, которые, в свою очередь, надлежит признать изобретением женщин.

Предположим условно первоначальное действо, исполняемое оргиастическими женщинами: какая участь ожидала бы его? В силу общих социальных условий, оно должно было, приобретая характер всенародного обычая или даже гражданского установления, перейти в ведение мужчин. Как мог совершиться этот переход? Подстановкой мужского эквивалента хору менад. Но мужской коррелат менады — сатир. Satyros — имя мужского рода, отвечающее женскому nymphe, или nymphe mainas. Подставляя женскую величину вместо мужской в пелопоннессийских хорах, мы получаем хор нимф-менад. Менады Дионисова фиаса — Dionysu tithenai, нимфы Нисы. Дионис — Мусагет; музы — нимфы ключей, представление о Мусагете — развитие представления о боге в хороводе менад [133]. Женское вдохновение и прорицание усвоено Аполлоновым культом из оргий пра-Диониса. Илиада еще медленно творилась, когда Аполлон овладевал пифией [134]. Древнейший аэд черпает вдохновение и дар памяти у Музы непосредственно: ее и призывает он, зачиная «славы мужей». Муза наставляет певцов («славу героев воспеть надоумила Муза аэда»); и еще Одиссей точно не знает, от кого Демодок поет свою песнь — от Музы или от Аполлона (Од. VIII, 488; срв. ibid. 73, 481):

Музой ли, дочерью Зевса, наставленный, иль Аполлоном,
Ладно и стройно поешь ты страдальную участь ахеян?

Прежде, чем приснилось аэдам золотое видение, какое мы находим в позднейших прикрасах первой песни Илиады (603 сл.), — как, услаждая пирующих на Олимпе богов, Аполлон брящает на лире, а хоровод Муз отвечает ему сладостным пением, — нужно было, чтобы ликийский лучник стал, в Гомеровой общине, лирником, а потом, в качестве лирника, и вещуном; между тем лира была устроена аркадским подземным богом [135], и вещуньи Парнаса издревле лелеяли младенца, родившегося от подземного вещего змия [136]. Что до миметического элемента в женском хоре, предание, производящее имя «мималлон» [137] от mimesis tu theū, запомнило оргийное женское действо, где бог носил рогатую маску в сонме исступленных «рогоносиц». Но этот македонский analogon не должен сбивать нас в сторону с более верного следа: допелопоннесскую женскую стадию хоровых действ естественно предположить в области островного дифирамба, расцветшего из Крита [138], родины миметических плясок и машущих змеями доэллинских менад, — в царстве двойного топора, милого женщинам и царящего как таинственный символ над Эсхиловой Орестеей, в которой еще могущественно звучит старинная обида женщины за утрату ее былого господства [139]. Там, на островах,

могла женская хорея перемежаться и дохмиями, и в особенности ямбами. О хороводах каких-то критянок упоминает Сапфо [5*]. Возможно, что женская маска на лицедее произошла из обычая переодеваться женщинами (гл. VII, § 5) для воспроизведения не только тайных женских оргий (как это намереваются сделать Тиресий и Кадм в «Вакханках» Еврипида), но и исполнявшихся женщинами всенародно миметических действ, когда такие выступления были им воспрещены. Во всяком случае, хор Данаид у Эсхила кажется отзвуком некоей исторической действительности: вспомним предание о воинственных менадах, прибывших в Аргос с моря, под предводительством начальницы плясок — Хореи. Ступить на шаг дальше значило бы злоупотребить правами гипотезы. Как бы то ни было, френетический тон, окрашивающий трагедию в траурные цвета, естественно должен быть возводим к незапамятному для литературного предания женскому оргиастическому плачевному действу. Но вдохновенная — вместе и вещунья, и плясунья, и плачея — как плачеей выступает, одержимая богом, Эсхилова пророчица Кассандра.

XII

ПУТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ. ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИИ ДИОНИСА

1

Мы стоим у конца нашего исследования: оглянемся на пройденный путь. Кто прошел его с нами, тому, казалось бы, нет нужды спрашивать нас о методе: он его знает, ибо видел приемы работы на деле. Однако знание чего-либо, данного implicite, но explicite не выраженного, может обладать разною степенью ясности. Как впечатление, производимое целым, так и многие частные поводы могут породить в читателе желание, чтобы и самая задача, и принцип метода, ею обусловленный, были отчетливо определены. Не лишними будут поэтому нижеследующие методологические разъяснения, хотя бы в эпилоге, вместо ненаписанных пролегомен.

Предлежащая монография — работа, прежде всего, филологическая, потому что главная задача ее — установить, описать и истолковать во всем его своеобразии некий творческий акт эллинского духа. К целостному постижению последнего, чрез посредство одного многообъемлющего религиозного феномена огромной и всесторонней значительности, она существенно устремлена — и потому отличается самим целеположением от сравнительно-исторических изучений религии, ищущих уловить постоянные признаки, закономерную последовательность, родовое и типическое общей религиозной эволюции; но так как сравнение может быть

5* Fr. 52—46. Hiller-Crusius, Anth. lyr. graec.

построено лишь на почве идиографических изысканий, она несомненно входит в круг истории религий, как, в свою очередь, история религий античных составляет часть общей науки о греко-римской древности, или классической филологии.

Сравнительная история религий и этнография являются с этой точки зрения дисциплинами только вспомогательными; но благодаря им, особенно после работ Маннгардта[140] о растительных культах и «Золотой Ветви» Фразера (Frazer)[141], глазам исследователя античной религии открылись негаданные кругозоры. В частности, мы обязаны им, с одной стороны, установкою некоторых общих категорий органически развивающегося религиозного сознания, как анимизм, первобытная обрядовая магия, зооморфизм, тотемизм и т. д., — категорий, вне которых невозможно понимание коренных явлений религиозной жизни и их позднейших «пережитков», с другой стороны — ценными аналогиями. Вот пример того, как аналогии освобождают от предвзятых мнений, могущих стать ложными критериями: филологи, с преувеличенною подчас осторожностью, отклоняют признание подлинной древности фактов, кажущихся порождением мистически окрашенного умозрения, вообще свойственного эпохам позднейшим; именно такое впечатление производят орфический миф о растерзании младенца Диониса—Загрея Титанами и соответствующий ему изобразительный обряд; между тем действа, имеющие предметом подражательного воспроизведения судьбы богов как рождение весеннего бога, и в частности их страсти, — смерть и оживление, — известны у ацтеков. Но соблазнительное сходство отдельных черт религиозного быта и мифотворчества, столь часто и все же не непременно родственных у разных племен по своим корням, не должно, тем не менее, служить для филолога основою вывода, предполагающего их исконное тождество, и отклонять его от идиографической его задачи, от критического исследования и объяснения каждого данного явления в его индивидуальном историческом круге.

Общий метод филологии сводится к искусствам критики и герменевтики в применении к памятникам слова, — они же, со включением эпиграфических текстов, составляют наш главнейший материал, восполняемый в благоприятных случаях данными археологии, не перестающей расширять и углублять познание древности новыми открытиями. Достаточно упомянуть об эгейской культуре, чтобы ознаменовать одним словом неизмеримость перспектив, открывшихся перед исследователем ранней Греции после Шлимана и Эванса. Археологические показания в теснейшем круге наших исканий не столь многочисленны, как показания словесные; зато нередко приобретают они значение решающее. Таковы, например, монументальные свидетельства микенской эпохи о героическом культе; вещные сакральные древности Крита и Малой Азии; изображения символов определенного религиозного типа, каков знак двойного топора, в произведениях эллинского художества и на монетах; плиты циркульного фундамента первоначальной орхестры в афинском театре и эволюция архитектонических форм театра вообще; Писистратова кладка древнего храма в священном участке Диониса; обычаи ат-

тического погребения по вазам и раскопкам; рельефы безыменного Героя; Дионис и его фиас в древнейшей керамике; вазовый рисунок carrus navalis и таковой же фракийской омофагии младенца; посвящения в вакхические мистерии на вазах и рельефах, и т. д. Но главный материал исследования все же, повторяем, словесный, и он подлежит обработке филологической. Так называемые «низшие» критика и герменевтика — наиболее точная часть филологии, делающая ее образцом научной строгости в ряду исторических дисциплин: имея в виду ее современное состояние, можно сказать, что, за относительно редкими исключениями, мы действительно понимаем, что собственно и как именно говорят нам в остатках своей письменности древние и даже на что намекают своим словом. Неуклонное соблюдение норм, выработанных наукою в указанных пределах, составляет прямую обязанность филолога.

«Высшая» герменевтика последовательно утрачивает нечто из этой положительной достоверности результатов по мере того, как она восходит по ступеням обобщения от эмендации и интерпретации текста к объяснению и оценке всего произведения, далее — всего автора, потом всего представляемого им направления и литературного рода, наконец — к характеристике духа эпохи и даже к философскому истолкованию той или другой стороны античного сознания и творчества в целом. Если в низших критике и герменевтике дивинация непосредственно измеряется простейшими мерилами впервые обретаемых ею связности и глубины понимания, — в герменевтике высшей интуитивный элемент, начиная мало-помалу преобладать над позитивным, далеко не всегда бывает в силах неоспоримо оправдать свои притязания, и форма выводов неизбежно приобретает характер в большей или меньшей степени гипотетический. Здесь «Geisteswissenschaft» с первых шагов перестает соперничать с науками, которые поистине заслужили право именоваться «точными», хотя и эти науки — toute proportion gardée — знают в своем круге собственную высшую область синтетически осмысливающего познания, также, по самой природе вещей, преимущественно гипотетическую.

В силу указанных причин, возможно в сфере наших изучений различить общее идеологическое направление исследователя (оттого стоявший на почве критики формального состава свидетельств и не желавший слышать ни о чем другом Готфрид Герман [142] так нападал на критически-трезвого, но приверженного методу «вчувствования» психолога Велькера) [143], — возможно признать и raison d'être любого из этих направлений, поскольку оно не извращается в несовместимую с научным объективизмом тенденцию. И если consensus omnium отверг общую точку зрения автора настольной книги ревнителей эллинских sacra arcana [священных таинств], озаглавленной — abstrusissime [глубокомысленнейше] — «Aglaophamus» [144], который, в духе просветительных стремлений XVIII века, видел в древней «theologia mystica» только обман жрецов и народное легковерие, как, впрочем, тот же eruditorum consensus осудил и романтику Шеллинга и Ф. Крейцера [145], — то и доселе сторонники примитивно-натуралистического и материально-практического,

или «биологического», понимания эллинской религии не стали, хотя бы под впечатлением «Психеи» Эрвина Роде, более восприимчивыми к ее истинной сущности как факта чрезвычайной сложности, не однородного в своем историческом составе и притом психологического, во всей широте понятия, kat'exochen [по преимуществу].

Идеализм исследователя сказывается, на наш взгляд, вовсе не в априорном отрицании материальной подосновы душевно-духовного продукта, рассматриваемого генетически, как думают многие, но в измерении его соизмеримыми ему величинами вневременного общечеловеческого сознания, в склонности искать в изучаемых явлениях духа выражение имманентной им perennis philosophiae и угадывать в них всеобщую и непреходящую ценность. Так настроены были архегеты специально занимающих нас изучений, Карл Отфрид Мюллер и Велькер; так и Ницше, гуманист, видел в эллинском дионисийстве ktema eis aei [нетленное достояние] всего человечества. Позитивистическое направление обычно окрашивается крайним историческим релятивизмом: минувшее в своих внутренних опытах и внешних объективациях имеет для него смысл es parachrema — только во временно́м комплексе породивших его условий и как однажды навсегда пройденный, изжитый и далеко позади оставленный этап в поступательном движении человеческой мысли. Такова в изучаемом нами вопросе, например, позиция Соломона Рейнака [146].

Как бы то ни было, всякая гипотеза высшего, обобщающего истолкования должна быть испытана применимыми к ней высшими критериями: непосредственно же изобличается ее несостоятельность как внутренними противоречиями в ней самой, так и противоречием ей, или ее предположениям, или вытекающим из нее следствиям, достоверно установленных фактов, к пониманию коих во всем их многообразии она хотела дать ключ. Но соображение о критерии исторических фактов направляет наше внимание на другую сторону разрешаемой нами сложной задачи.

2

Мы говорили до сих пор о филологии вообще; так называемая «реальная» филология, которая по праву виндицирует себе нашу тему, есть филология не слов и понятий, но конкретных исторических фактов. Реальная филология может иметь вид систематического описания античной жизни, рассматриваемой по эпохам как статический комплекс завершенных в своем круге явлений, представляющий собою древнее общежитие во всем составе его сложившегося материального и психического бытия. Это — система знаний о «древностях», угол зрения этой описательной дисциплины, или разрез, в котором она изучает свой предмет, означается как «антикварный»; для нас она, в ее части культовых, или сакральных, древностей, также лишь дисциплина вспомогательная. С другой стороны, реальная филология может быть наукою о происхождении и последовательном изменении форм того же состава, ищущею осмыслить каждое из явлений, его образующих, ответив на вопрос: как

оно стало? Это история в собственном значении слова, и таким именно хочет быть наше исследование — историческим в не меньшей мере, чем филологическим. Из чего проистекает для нас обязанность верности основоположениям собственно исторического момента, от исторической критики и оценки источника до критического установления внешней и внутренней причинности в смене явлений и до такого обоснования общей концепции развития изучаемой религии, при котором каждая из ее изменяющихся во временной перспективе форм представлялась бы связанною органическими взаимоотношениями со всею совокупностью исторической жизни эллинства.

Становясь на почву истории, мы становимся на почву общих фактов. Индивидуальное теряет часть того самостоятельного значения, какое принадлежит ему в области «чистой» филологии. Оно делается важным для нас или как типическое выражение общего, коллективного, различимого как объективно данное, и в его субъективном преломлении, или как фактор, воздействовавший на общее, или, наконец, как такое отклонение от общего, по которому возможно определить направление магистрали, либо судить о живучести прошлого, либо наследить групповое обособление и начавшееся распадение господствующего уклада. Но чем зорче взгляд наш устремляется на общее, тем индивидуальнее окрашивается в наших глазах источник: мы не примем без особенных, исключительных оснований слов Гераклита или Платона за общее мнение и не смешаем религиозных представлений Эсхила и даже порою Пиндара с представлениями религии народной. В общем же приходится нам, согласно природе наших изучений, разделить всю массу фактического материала, как почерпаемого из прямых свидетельств, заслуживающих доверия, так и выводимого из многоголосых высказываний поэтических и философских, на два разряда: фактов сознания и фактов быта и действия.

Не касаясь по существу волнующего и раскалывающего современность вопроса, материальное ли «бытие предопределяет сознание» или наоборот, ответим прежде всего, что, в силу особых свойств нашего предмета в тесном смысле, факт сознания предлежит нашему изучению как первоначальный. Дело в том, что религия Диониса, как и предшествовавшие ей в эллинстве прадионисийские формы оргиазма, представляет собою феномен международного культового общения, и именно — оргиастического заражения. Не на эллинской почве впервые возникла она и не может быть в ядре своем выведена из условий исторического существования эллинских племен. Мы вынуждены, в согласии с преданием о приходе в Грецию оргиастических сонмов, признать в ней некоторую готовую данность, не разложимую на элементы эллинского строя жизни и верования и характеризуемую двумя чертами: с одной стороны — несоответствием тому социально-экономическому быту, в который она входит как сила чужеродная, предполагающая быт более древний, направляемый во многом женщиной и, поскольку речь идет о фракийских влияниях, по преимуществу охотничий, с другой стороны — большою сложностью изначального психологического состава своеобраз-

ных представлений и повышенных до крайней напряженности чувствований.

Начинается процесс срастания, состоящий в усвоении элементов новой религии окружающею средой и в ее приспособлении к этой среде, причем благоприятствующими ее укоренению условиями оказываются: 1) существование растительных культов, свойственных населению земледельческому, с их полевою магией и оргиастическими обрядами; 2) существование энтусиастического культа героев, сохранившего смутную память о стародавних племенных вождях, наследие эпохи воинственных переселений, но синкретически сближенного с культом аграрным; 3) антагонизм форм народной, по преимуществу хтонической, религии выработанным господствующими классами формам религии олимпийской; 4) поддержка, оказанная жречеством старого уклада, ограничиваемым или низвергаемым военно-аристократическими родами, народной мистической и оргиастической вере; 5) наконец, а именно в VI веке, демократическая религиозная политика тиранов, ищущих в своей борьбе со знатью опоры в народных культах.

Изложенные соотношения побуждают нас выделить из фактов сознания основной — само ядро дионисийства — как первичный. Но факт этот эллинству первоначально трансцендентен: он привходит извне, подобно тому, как, по теории Гельмгольца [147], органическая жизнь принесена на землю с других планет. Так, в имманентном круге нашего исследования ответ на принципиальный вопрос о примате «бытия» перед «сознанием» не может быть дан, хотя последующее развитие, как мы искали показать, в существе своем обусловлено социально-экономическою подосновой религиозного быта. Но возвратимся к общему методологическому вопросу: какова относительная ценность обоих разрядов, на которые мы поделили наш фактический материал: фактов сознания и фактов быта и действия? Рассмотрим с этой целью оба.

Свидетельства о фактах сознания, по необходимости, свидетельства позднейшие: они предполагают высокое развитие не только речи, способной выразить соответствующие состояния, но и психологической рефлексии. Ценность этих свидетельств может быть велика для познания эпохи им современной, но уменьшается по мере нашего удаления от нее во времена ей предшествовавшие. Поскольку наше внимание устремлено на истоки, — rhizomata, origines, — мы должны делать из этих данных обратные заключения (Rückschlüsse) от позднейшего состояния к тому, какое им логически предполагается, каким оно необходимо обусловлено в прошлом. Мы обнажаем в свидетельствах сознания из-под оболочки новейших культурных наслоений основное, простейшее и конкретнейшее содержание, но не прежде с уверенностью перенесем его в прошлое, чем в этом прошлом найдем соответствующую историческую конкретность, с которою то содержание органически связуется.

Трудность и ответственность описанной обработки свидетельств сознания заключается в совлечении позднейших культурных наслоений. Особенные тонкость и чуткость потребны для обнажения их изначального ядра; но что в них есть это ядро исстари живой и жизненной

правды душевного состояния, в том ручается консерватизм религиозной сферы эмоций, не меньший, без сомнения, чем внутренний консерватизм мифа, который, как это видел и Эрвин Роде, во всех своих роскошных разветвлениях и многообразных метаморфозах хранит с удивительною верностью свой морфологический принцип, свой исконный первообраз. Так, Еврипид в трагедии «Вакханки», на основе уже ослабленных внутренних опытов обрядовой жизни, ему современной, хотя и не вполне доступной наблюдению (ибо речь идет о замкнутых женских триетерических оргиях), воссоздавая художественной интуицией давно минувшее, дает безусловно достоверное изображение дионисийской «мании» (mania), — достоверное не потому только, что оно подтверждается всем до Гесиода и Гомера восходящим преданием, но потому в особенности, что оно, согласно выше оговоренному условию исторически-конкретного обоснования, вполне соответствует с иной стороны удостоверенным событиям и доказательствам гораздо большей силы и значительности, чем их наполовину заглушенные отзвуки и воспоминания в обрядовой жизни конца V века.

Возьмем другой пример, касающийся фактов сознания, выраженных в форме философемы. Философема порядка религиозного сама себя отрицает как источник исторического познания: она выдает себя за плод размышления над объектом религиозного сознания, но не за свидетельство об нем, — и тем не менее религиозно-историческая наличность сквозит и через нее. Неоплатоники, ссылаясь на Орфея, учат о двойственной природе человека: о хаотическом начале Титана в нем и о духовно-разумном начале Диониса. В орфических «загробных пропусках» человек именуется «чадом Земли и звездного Неба» — по происхождению от Титанов и Диониса. Миф о «законопреступных праотцах» человека, Титанах, напитавшихся божественною плотью растерзанного Диониса и потому передавших потомкам вместе с наследием родового («первородного») греха и небесное начало, ими поглощенное, — догмат орфической общины в VI веке. Поздняя философема оказывается старинной мифологемою: изменилась форма, тождественными остались и содержание, и психологическая окраска мысли. Неоплатоники, описывая то, что в средние века было означено термином «principium individuationis», говорят о Дионисе как о владыке «разъединенного мироздания» (meristê dêmiurgia); орфики VI века — о космическом расчленении (diamelismos) Диониса (умозрительный образ, встречающийся у разных народов на ранних ступенях мифологического мышления): неоплатоники мыслят и учат в терминах метафизики, орфики — в символах, но философема представляется точною эксегезой мифологемы; и что первая уже заложена во второй, о том свидетельствует родственное, по Дильсу [148], орфикам учение Анаксимандра о смерти как справедливой расплате за вину обособления.

Из сказанного следует: 1) что в некоторых случаях философема раскрывает подлинный умозрительный смысл мифологемы; 2) что признать этот случай мы вправе лишь по выяснении несомненной исторической связи между той и другой; 3) что эта связь может быть утвер-

ждаема лишь по отношению к мифологеме, представляющей собою продукт сознательной, метафизического порядка, символики.

Но такая мифологема — уже «надстройка» над первоначальным и наивным народным верованием, воплощенным в обряде и довольствующимся более или менее смутным обоснованием обряда в мифе. Такая мифологема — уже эксегеза религиозно-бытовой данности, стремящаяся, чрез расширение круга переживаний личных и узкородовых, извлечь из нее общий космологический, а вслед затем и этически-нормативный принцип. Такая мифологема — уже учение, и мы не должны дивиться раннему возникновению этого учительного направления, видя, что им, в значительной мере, но неприметно и затаенно, проникнута уже деятельность Гомеровой общины эпических певцов. Мифологема дидактическая питает свои корни в почве наивного реализма in rebus divinis [в делах божественных]; более того — она сама всецело вращается в сфере его представлений и, высветляя народное сознание, не желает и не может внести в него черты, ему существенно неприемлемые, противоречащие его природе, потенциально в нем не заложенные: в этом смысле она верна ему; но все же отнюдь не адекватна. И для историка прямое заключение от философемы, без посредства дидактической мифологемы, к фактам первоначального религиозного сознания — не законно и не действительно, от мифологемы же дидактической к исконным представлениям — вообще не надежно и требует величайшей осторожности и особых дополнительных оправданий.

Рассмотрение категории фактов сознания в качестве исторических свидетельств показало, что они не могут быть переносимы или проецируемы в прошедшее, если в нем нет точно отвечающей им исторической конкретности и что высшею инстанцией достоверности, особливо в суждении о древнейшем состоянии религии, должны быть признаны факты быта и действия. Первоначально народ вовсе не мыслит отвлеченно от действия; его религиозное мышление непосредственно выражается в его культе; с другой стороны, это мышление не отделено от чувствования. Но, утверждая имманентность мысли подчиненному эмоциональной сфере действию, мы тем самым утверждаем не безмыслие такового, а, напротив, поистине — глубокомыслие. Если бы это было не так, религиозный опыт не был бы в первобытной культуре актом познания и не таил бы в себе зародышей умозрительной мысли, роскошно развивавшейся из его корней как в Индии, так и в Греции, где философия в течение долгого времени представляется секуляризацией и свободным развитием отдельных частей космогонического религиозного предания, отчасти явно отмеченного характером эсотерическим. Не должно только забывать, что между ранней религией и первою философемой лежит длительный период многостепенной дидактической мифологемы и опытов творчества догматического в форме hieron logon [священное слово]. Что до религии Дионисовой, определившейся в своих коренных особенностях еще задолго до окончательного выявления и распространения ее в эллинстве, — ее исконное содержание, по существу мистическое, т. е. основанное на переживании божества в человеке, заключало в себе in nuce

своеобразное жизнечувствование, самобытное миропонимание и было уже чревато возможностями творческого раскрытия в разнообразных деятельностях духа — как это явствует из ее еще полудикого состояния во Фракии и древнейших культовых действий на эллинской почве. Что культовое действие первоначально содержит и выражает все миропостижение народа, — видим и из того, что всякое познание вещей божественных сообщается в древнейшее время единственно путем допущения к участию в обрядовых оргиях: именно так, т. е. общением эмоциональным и действенным (патетическим и оргиастическим) учит дионисийство своим тайнам соединению с божеством, жизни загробной и пакирождению (палингенесии); так посвящение в мистерии приобретает мало-помалу смысл откровения высших и «неизреченных» истин о природе богов и смертных, о взаимоотношениях миров земного и подземного.

Сравнение установило первенство фактов быта и действия перед фактами сознания как опорных точек исторического исследования. Высшей целью исследователя остается, тем не менее, раскрытие факта сознания в факте действия как внутренней, психической стороны религиозного явления в самой колыбели изучаемой религии. Иначе ее познание было бы бессмысленно и бесплодно, поскольку религия — факт духа, или, по крайней мере, гетерономно, постольку религия рассматривалась бы только как внешний фактор социальной жизни. Принцип метода, обоснованный предшествующим рассуждением, таков: в попытке реконструкции древнейшей религии наиболее надежной базой служит обряд: он должен быть понят из потребностей, его вызвавших к жизни, и осмыслен, как факт сознания; задача исследователя, предпринявшего реконструкцию, состоит в установлении и истолковании обряда.

3

Откуда же почерпается знание обряда? Прежде всего, конечно, из прямых свидетельств, порою эпиграфических и археологических, большею же частью литературных. Описания обряда как учреждения государственного, особенно с приведением уставных формул, могут быть сравниваемы по своей исторической значительности с известиями официальных надписей. С другой стороны, упоминание об обряде как факте общеизвестном и постоянном ценно и тогда, когда мы отказываем в доверии другим сообщениям того же автора, признаваемого, в качестве исторического источника, вообще ненадежным. Обряд по природе своей устойчив и долговечен: рано родится он, мало изменяется в действенном своем составе и поздно умирает. И когда речь идет во многих показаниях из разных эпох об обряде исконном на памяти людей и общенародном, самый характер которого к тому же провозглашает его глубокую древность, то перед нами, очевидно, один из основных фактов изучаемой религии: таковы, например, оргии триетерий. Может ли возбуждать малейшее сомнение изначальность первобытной омофагии или дионисийской символики плюща и тирса? В этих случаях нам остается только

различить эпохи во многовековой истории обряда, приносившие с собою изменения не столько в нем самом, сколько в отношении к нему общественной среды и его к ней. Сложнее подход к изучению спорадически упоминаемых местных обрядов из типа тех, что отмечает в своем описании святынь Эллады Павсаний: известия об них, достоверные для эпохи, современной свидетельству, мы должны критически обрабатывать, как мы обрабатываем миф, стремясь обнажить из-под наносов времени его первичную форму. Мы обозреваем с этой целью все культовое прошлое соответствующей географической области и нередко вскрываем в исследуемом обряде скрещение и контаминацию разных культов, — быть может, синкретизм, подобный наблюдаемому в истории древнейших буколов, — или же культовый сдвиг, т. е. перенесение стародавних форм богопочитания с одного божества на другое (срв. гл. V, § 3); в результате реконструируется основной, исходный тип.

Но этих прямых свидетельств недостаточно; мы обращаемся к отражениям, или проекциям, обряда в мифе — и здесь открываем изобильный приток искомого знания. Полное и критическое описание всего мифологического материала, которое еще не закончено в Roscher's Ausführliches Lexikon der gr.-rom. Mythologie и в Pauly—Wissowa's Real—Encyklopädie der class. Alterthums—Wissenschaft, впервые покажет, по завершении этих собраний, все богатство положительных данных, которые скопил мифолог для историка религии, отучившись видеть в своем предмете только причудливую игру олицетворяющей природу фантазии: миф предстанет живою летописью религиозной жизни народа во всей сложности ее внешних оказательств и внутренних опытов. Правда, обрядовое содержится в мифологическом, как золото в золотоносных струях: оно не прямо берется, но добывается. Однако приемы извлечения вполне надежны, и вывести, например, из легенды о Мелампе заключение об очистительных и врачевательных плясках, достаточно известных вообще, или на основе предания, хотя бы глухого, о пляске Пана при жертвенном заклании Пелопса построить вывод об участии козловидного хора в древнейших плачевных действах Пелопоннеса, первоначально связанных с прадионисийскою омофагией, или в мифах о Ганимеде, Афаманте, Ликаоне, в сказаниях о Макарее [149] и Меланиппе [150] усмотреть воспоминание о человеческих жертвоприношениях — мы, без сомнения, можем с полным спокойствием научной совести. Чтобы это положение, впрочем, стало окончательно ясным, попытаемся начертать общую схему мифотворческой функции в эволюции религии.

Первичный акт культа, обращающийся при постоянном, преемственном повторении в обряд, утверждает своею непосредственною символикой некое выделяющееся из эмоциональной сферы и приобретающее господство над нею представление, которое, в его словесном выражении, может быть названо прамифом [150a]. Прамиф, отвлеченный от эмоции и действия, в отличие от позднейшей мифологемы, прост и краток: прагматическое в нем еще не развито, зато и сущности его еще не затемняет. Прамиф высказывает — и исчерпывает — древнейшее узрение в форме синтетического суждения, где подлежащим служит имя божества или

анимистически оживленной и воспринимаемой как daimon конкретности чувственного мира, сказуемым же глагол, изображающий действие или состояние, этому демоническому существу приписанное. Именно глагольное сказуемое, представляя субъект прамифа как суждения, в аспекте лица действующего или нечто протерпевающего, — внося, следовательно, в воззрение человека на окружающий его мир многообразных живых сущностей и предметных душ начало движения, — составляет зерно будущего мифического повествования. В качестве синтетического суждение прамифа, делаясь объектом познания, возбуждает чувство удивления неожиданностью раскрываемой связи между субъектом и действием и может располагать древнего человека к раздумью или производить на него впечатление таинственности. Прамифами являются провозглашения вроде следующих: древо — Дриада — стонет и умирает под топором дровосека, — почему и является ему порой в сновидении с укором и угрозой; душа покидает тело человека, вылетая из его ноздрей, во сне, в экстазе и в смерти и в первых двух случаях опять в него возвращается; Солнце страждет, уходя на зиму в подземный предел; влюбленное Небо дождем оплодотворяет Матерь-Землю: Дионис течет из Дия в Нису (ek Dios eis Nysan rhei) и т. д. К прамифам принадлежат и мистические по существу основоположения древнейшего оргиазма: бог входит в человека и им владеет, или его одержит: подземный Змий рождается на земле младенцем; жертва — бог, и бог — жертва; Дионис раздвояется на гонителя и гонимого, жреца и жертву; плоть и кровь снедаемой живьем жертвы (омофагия) — сам Дионис и проч. Все эти прамифы переживаются и осуществляются скорее, чем изображаются, в обряде.

Но обряд устойчивее мысленных представлений: он длится, между тем как энергия, потребная на живое воссоздание прамифа в сознании, постепенно ослабевает и первоначально яркие и величаво-простые черты его мало-помалу тускнеют и дробятся. Наименее разложимы, наиболее живучи и упорны прамиф и обряд в культах оргиастических, вследствие их относительной замкнутости и специфической психологии, но и они подвержены действию общего закона. Наступает пора робко любопытствующего отношения к обряду, становящемуся все менее прозрачным, все более осложняемому привходящими сторонними воздействиями, тяготением к синкретизму и ассимиляции, умножением приемов магических, творчеством новых призывательных эпитетов и наименований божества. Дабы ответить на вопрос, откуда обряд пошел и почему именно таков, и тем обосновать его старину и подлинность, создается этиологическая повесть. С неуклонною последовательностью в поэтическом и символическом развитии прамифа (почему и возможно говорить о «логике мифа», как мы — по поводу Ариона, или об «отсутствии произвола в мифотворчестве», как в гл. IV по поводу Эриний) [151], воспроизводит эта повесть обряд в идеальной проекции мифологемы или в идеально-исторической — сказания. Как сказание, так и мифологема прочно прикрепляются к условиям своей родины, к ее родовым и племенным тотемам. Большая часть мифов, поскольку они еще не стали, в передаче поэтов, общим достоянием, но наблюдаются на почве, на которой родились

или исстари укоренились, представляют собою этиологическое отражение (содержат aitia) местных культов.

Для культовой интерпретации мифологемы необходимо владеть ключом — вернее, ключами — ее символики. Типизм, господствующий в этой области, позволяет уловить в намеках и ознаменованиях мифа постоянное значение ряда образов, понятий и положений. Почти каждый шаг нашего исследования отмечен применением какого-либо из многообразных признаков и критериев культовой герменевтики мифа. Так как настоящее рассуждение ставит себе целью вскрыть лишь общие предпосылки метода, ограничимся здесь немногими примерами. Образы действующих лиц мифологемы характеризуются их именами, свойствами и атрибутами. Эвфемистическое имя, гостеприимство, охотничество и неотделимая от него ловчая свора, черный конь, черная козья шкура на плечах героя, змея, пчела, плод гранатового дерева и т. д. дают понять, что мы имеем дело с представителями царства подземного. В героических образах, нередко уже по имени и атрибутам, узнаются двойники или ипостаси божества, вассалами которого они сделались после того, как низведенные на ступень героев перестали быть ему тождественными, как Ифигения Артемиде, Актеон Аиду-Загрею, или родственными по типу божествами, как прадионисийский Аристей. Узнается эта связь и по характерным положениям героев-ипостасей, по зависимости их судеб от божества-прототипа, в частности — по их жертвенной роли в круге последнего (Ифигения, Орфей, Пенфей, Левкипп); ибо в сфере понятий мифа отождествление жертвы и бога — одно из основных. Страстно́й характер, присущий героям вообще как наследие древних плачей и поминок (Ахилл, Паламед, Фаэтон), особенно выдвинут в мифах под влиянием Дионисовой религии и специфически сгущен в героическом окружении самого Диониса.

Существенное значение в объяснении мифа и обряда, согласно прежде сказанному о культовых встречах и взаимодействиях, имеет их миграция, — хотя увлечение проблемами исторической связи и зависимости пространственно разъединенных однородных культов легко заводит исследователя, — как мы видим это на примере О. Группе в его богатейшей по сопоставлению материала «Истории греческой религии»[152], — в лабиринт гипотетических филиаций. Обряд и миф переносятся из одной местности в другую и, пересаженные на новую почву, усваивают себе, при неизменности основного ядра, новые периферические черты, утрачивают прежние. Такое перенесение наблюдается в более древнее время при переселении племен, позднее — при колониальных выселениях и выселениях отдельных родов. Усвоение чужого культа может быть последствием международных и междуплеменных сношений (так, скифская Ольвия, по рассказу Геродота, заимствует Дионисовы оргии у эллинов), делом религиозной политики, чаще всего дельфийского оракула (так насажден, по свидетельству магнетской надписи, в Магнесии на Меандре фиванский культ Диониса), — наконец результатом особой популярности, приобретенной каким-либо культом (так Софокл в Афинах делается «гостеприимцем», почему и героизируется

под именем Dexamenos — бога Асклепия). Культ — родовое достояние: перенесение культа предполагает переселение рода или ветви его на новые места, либо установление более или менее искусственной связи местного рода с иноземным, правящим данный культ издревле, при помощи сакрально-юридической фикции порядка генеалогического. Мы видим из магнетской надписи [153], что генеалогическая связь колонии с метрополией культа необходима и в случаях его непосредственного введения в состав государственной религии авторитетом оракула и декретом гражданской власти. И героизация Софокла имеет явною целью дать архегета насаждаемой сакрально-родовой традиции, ради которой его потомки поставляются наследственными блюстителями новоучрежденного государственного культа.

Не может ли и само возникновение Дионисовой религии в эллинстве рассматриваться с этой точки зрения как частный случай культовой миграции? Мы увидим ниже (§ 7), что дело обстояло гораздо сложнее: но некоторые моменты ее рецепции связаны, несомненно, с фактом вселения. Старинная и полузабытая гипотеза Карла-Отфрида Мюллера [154] о весьма раннем приходе в эллинские земли и о постепенном распространении из Пиерии в Беотию и на предгорья Парнасса некоего фракийского клана поклонников Диониса и Муз основана на древней традиции и имеет за себя немалую вероятность. Но это было, во всяком случае, не все; дионисийство, очевидно, вливалось в эллинство последовательными волнами, и, в частности, фракийские влияния на него не прекращались в течение ряда столетий. Имя Диониса долго неизвестно эллинам; возможно, что оно образовано в эллинских колониях фракийского побережья. Как бы то ни было, проблема истоков Дионисовой религии выводит нас за пределы эллинства. Разрешается ли эта проблема всецело указанием на Фракию, где все многообразные местные культы были только разновидностями одной дионисийской веры, одного дионисийского оргиазма? Это был ответ Эрвина Роде [155]. Или то же по существу явление встречаем мы и в других религиозных культурах древности, и эллинское дионисийство соединено с ними не менее жизненными нитями? В этом смысле прежние ученые обращали внимание на Индию с ее культом Сомы (в Авесте Хаома) [156] и на Египет с его почитанием Осириса [157]. Определим наше принципиальное отношение к указанным аналогиям.

4

Чтобы установить сходство эллинского дионисийства в целом с какою-либо другою религией, необходимо исходить из его синтетической характеристики: таковая же существенно зависит от того, что мы признаем основным и отличительным в его сложном составе. Анализ совокупности фактов, им обнимаемых, приводит нас к убеждению, что дионисийство в его ископном виде впервые означается там, где феномен экстаза и оргиазма оказывается безусловно преобладающим, если не исключительным, двигателем культа, предводимого женщинами и сводящегося к непрерывно поддерживаемой мужеубийственной жертве, опре-

деляющей взаимоотношения между миром живых и миром загробным; причем практические применения этой жертвы (как, например, растительная магия) являются лишь последствиями, а не мотивами обрядового действия, бесцельного постольку, поскольку оно непосредственно воплощает состояния и импульсы исступления, коренящегося, в последнем счете, в половом сознании и в древнейших отношениях полов.

Признаки оргиастической жертвы, омофагии и женских радений отсутствуют в индийских аналогиях эллинскому культу животворящей влаги и растительного изобилия: эти элементы, вобранные религией Диониса из религии Зевсовой, первоначально независимы от нее и кажутся стародавним общеарийским наследием, перешедшим во владение оргиастического бога уже как бога умирающего и воскресающего, когда он стал сыном небесного отца, излившимся на землю из отчего лона [158]. Поскольку речь идет в круге Дионисова богопочитания о влажном естестве и воде живой, коих он перводатель и владыка, о Нисе и амбросии, одождяющей землю, мы в мире представлений родных Индии, древних — как Зевс. Но влажная и амбросийная сила принадлежит не Дионису в его особенности, а Зевсову сыну и, в сущности, самому Зевсу, «Одождителю» изначала. Если бы в этом признаке надлежало усматривать существо оргиастического бога, его возникновение объяснялось бы только дифференциацией представлений о верховном божестве. Но если характеристика индийского Сомы исчерпывается такою дифференциацией, то Дионис являет иные специфические черты, и притом черты глубоко первобытные, что заставляет признать его раньше существовавшим, чем он стал сыном отца и посредником в сообщении земле Зевсова влажного дара.

Как всякий растительный культ, и культ Сомы сочетается с почитанием душ, обитательниц подземного царства; что делает его еще более дионисоподобным. Так, всенародная формула изгнания загробных гостей на празднике Анфестерий: «вон, Керы! миновали Анфестерии!» (thyraze, Kares, uket' Anthesteria), — отвечает подобной же заклинательной формуле в религии ведической: «Уходите, отцы, любители сомы, вернитесь на свои глубокие, древние пути! И опять приходите через месяц (ко времени Великих Дионисий?) вкусить жертвы, и приводите нам с собой обильное потомство, многих мужей» *. Это замечательное соответствие свидетельствует о том, что как обряды весеннего вызывания и изгнания душ, так и первые представления о палингенесии восходят к глубокой древности, общей индусам и эллинам. Идея палингенесии мощно развивается у вторых в лоне Дионисовой религии с обретением бога, умирающего вместе с умершими и выводящего их из подземного царства на свет солнечный. У индусов оживление обусловлено вкушением сомы, божественного хмеля, или, вернее, Сомы-бога, жертвенно изливающегося, чтобы упоить животворящим питием богов и людей. Представление о Дионисе, вожде душе, первоначально не связано с его качеством упоителя. Древнейшие Анфестерии только предваряют и по-

* Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin, 1891, S.553.

стулируют Диониса: вызывая теней, еще не умеют вызывать (anakalein) их вождя. Прежде чем оргиастический бог разоблачился эллинам и как искомый, но неведомый Сома, они не знали ни лика, ни имени того, кто божественно питал возлияниями на тризнах души умерших и сладостно охмелял смертных и небожителей, и даже самих Мойр. Уже древние комментаторы отметили, что Гомер не называет вина обретением Диониса [2*]. Зато в Одиссее, — хотя и в очень поздней по времени происхождения части ее, — загадочно связывается Дионис с идеей смерти: он дарит Фетиде ковчег, в котором будет покоиться прах Ахилла (XXIV, 74). В это время, впрочем, он вероятно, уже и бог вина, а потому и «смертным услада» (charma brotoisin): хтоническая его природа непосредственно обращает его в бога растительной силы.

Итак, поскольку все дионисийское до Диониса может быть названо прадионисийским, рассмотренные элементы прадионисийских верований и религиозных действий в эллинстве оказываются древнейшим индоевропейским наследием. Есть и еще черта сходства, указывающая на глубокую общность с индийской религией тех предпосылок, которые легли в основание эллинской рецепции дионисийского оргиазма. Жертвоприношения, связанные с возлияниями сомы, представляют замечательные совпадения с особенностями дионисийской жертвы: мы говорим об отождествлении жертвы и бога в культе Агни. Но из этого можно заключить только, что перед нами тип древнейшей жертвы. Ибо, по многим указаниям, представляется вероятным, что эта последняя существенно различествует от другого — и, кажется, позднейшего — типа, принципом коего служит уговорный дележ пищи человеком и богом. Та жертва, напротив, сочетается с рядом представлений, которые мы назывались бы ныне мистическими, и скорее является соединением с божеством и поистине причащением ему, нежели подносимым ему даром.

Столько об Индии; переходим к Египту, в котором уже влиятельное направление эллинской феологии, — по-видимому, еще до Геродота, — видело метрополию Дионисова культа.

5

Теория египетского происхождения Дионисовой религии связана в наши дни с именем Фукара [* 159]; но ей не удается занять в науке прочного положения ни в той форме, в какой знала ее древность, ни в той, в какой она была популярна среди мифологов-мистиков и романтиков, ни в той, наконец, в какой еще недавно пытался воскресить ее знаменитый французский археолог и эпиграфист.

Фукар исходит из положения, что одного общеэллинского Диониса вовсе не было, причем культовые различия эпох и географических областей обостряет до отрицания всякой связи между а) фракийским богом,

---

[2*] — to me paradidonai Homeron Dionyson oinu heuretên. Rohde, Psyche I, S. 5, A. 1.

[*] P. Foucart, le Culte de Dionysos en Attique, Paris 1904.

оргиастическим и безумствующим, б) дельфийским (по Фукару, критским) младенцем в колыбели, погребенным у треножника, в) беотийским сыном Семелы (он же и бог афинских Великих Дионисий) — и, наконец, г) кротким учредителем мистерий и подателем виноградного дара, аттическим, или элевсинским, Дионисом, жертвою Титанов, — он же — египетский Осирис и пришел в Аттику с Деметрою—Исидой в пятнадцатом веке до Р. Х. Перечисленные боги, названные одним именем по недоразумению, суть различные божества; и афиняне просто не заметили, что их первые и вторые весенние Дионисии ничего общего между собой не имеют, как и вообще эллины не сознавали допускаемого ими повсюду смешения вследствие господствующей в древности синкретической и унитарной тенденции [2*]. Так живой организм внутренне цельной религии, в единстве которой эллины имели столь же мало оснований сомневаться, сколь мы в единстве христианства, при всем множестве порожденных или испытанных им осложнений, — религии, в которой поражающее на первый взгляд богатство форм обряда и мифа более, может быть, чем в других культах, подчинено единообразной, типической норме, — живой организм этой во всех своих проявлениях характерно оргиастической и патетической религии Фукар заставляет, поистине, претерпеть Осирисову участь, с той лишь разницей, что Осирис—Дионис был разъят на четырнадцать частей, а наш аналитик ограничивается четвертованием, хотя ряд других крайне своеобычных местных культов должен был бы естественно соблазнять его к дальнейшему «расчленению».

Попытка мифографов согласовать противоречивые мифологемы и установить каноническое предание последовательных богоявлений (эпифаний) умирающего и воскресающего бога [3*] послужила Фукару первой и едва ли надежной основой предпринятой им классификации, которую он ищет, не без натяжек, привести в соответствие с означенным каноном (точнее, проектом канона), хотя, по его же собственному толкованию, все версии проекта указывают не на Египет, а на Крит как на первоотчество дионисийства [4*]. Чтобы оправдать в дальнейшем свою классификацию, Фукар принужден допустить наличность двух Дионисов в Дельфах, игнорировать младенческий аспект бога во Фракии, вопреки преданию о Ликурге [5*], и в Аттике (с ее Иакхом и Эрихфонием), тенденциозно затемнять общность таких черт, как оргиастическое безумие и оргиазм вообще. Для обоснования главного своего положения о приходе Осириса и Исиды в Аттику под именами Диониса и Деметры Фукар по-

[2*] P. 28: — «tendance générale des anciens à brouiller et a ramener à l'unité tous les dieux qui portaient le même nom?» [Стремление древних вообще смешивать и сводить воедино всех богов, носящих одно имя]. Чем же объясняется, однако, тождество имени?

[3*] Ampel, 9: Io. Lyd. de mens. IV, 38; Cac. de nat. deor. III, 23. Смотри выше.

[4*] Приурочение всего мифа о первоначальном Дионисе к Криту находим и у приверженца египетской теории — Диодора (V, 57). Срв. Lobeck, Agl., p. 571 sq.

[5*] Срв. также изображение на аттической гидрии Британского Музея (Journal of Hellenic Studies, 1890, p. 363) и to pathos to en Thraikei katatolmethen [фракийские страсти] (Aelian. XII, 20).

стулирует древнейший культ богини в Элевсине, о чем не только умалчивает гомерический гимн, это ясное зеркало первоначального Элевсина, но что изменяет до неузнаваемости и самый образ исконной элевсинской Деметры. Что касается икарийской легенды, о которой, впрочем, не однажды была речь выше, позднейшие напоминания оракула, что Дионис уже приходил в Аттику к Икарию, имеет характер закрепления за Дионисом культа, первоначально принадлежавшего его прадионисийской ипостаси. В Эригоне же изначальны не черта блужданий и поисков тела Икариева, которая сближает ее несомненно с Исидой, но ее аспект, как Aletis, — но ее безумие и повешение, и связанный с ее именем обряд aiôra, и ее значение как служительницы и ипостаси Артемидиной; так что исходным культом Икарии является типический для мест исконного Дионисова и прадионисийского богопочитания двуединый оргиастический культ Артемиды и ее мужского коррелата — бога героя жертвенных страстей.

Заслугою Фукара должно, по нашему мнению, признать открытие несомненных следов египетского влияния, напечатлевшихся на аттическом культе. Так, число четырнадцати герер, священнодействующих при бракосочетании Диониса с супругою архонта-царя, нельзя не ставить в прямую связь с числовой символикой страстей Осириса [160]. Но упомянутое влияние не древнее орфизма: орфики перенесли в реформированную ими в VI веке аттическую религию Диониса ряд представлений и обрядов, заимствованных ими у египтян в святилищах Осириса и Исиды. С тех пор и Дионис занимает свое место сопрестольника в Элевсине, где его праздник Aiôra носит характер придатка к основному культу, и миф об Икарии и Эригоне находит свое завершение [6*].

Но если мистическая традиция издавна, как утверждал Геродот, оплодотворялась учениями Египта, то сама египетская религия Осириса как бога страстей, — по крайней мере, в той форме мистерий, в какой она казалась наиболее родною эллинам, —в сравнении с другими культами, в лоне которых возрастала из оргиазма концепция страдающего бога, не производит впечатления глубочайшей и первобытной древности. Черты сходства заставляют предполагать общий источник ее и эллинского дионисийства; колыбелью его она не была. Ибо с большим правом можно назвать колыбелью Дионисовой liknon горных менад, нежели египетский ковчег, почитание которого, связанное с комплексом многозначительных и своеобразных представлений о соотносительности гроба и древа, смерти и жизни, стихии влажной и спасаемого в ней животворящего огня, влилось, правда, могущественной струей в Дионисову религию через посредство островного культа, но влилось как приток в русло полноводной реки.

6* Что песни, сопровождавшие обряд эоры, послужили предметом искусственной литургической обработки, мы знаем из упоминания о melê Феодора у Афинея (XVI, 618-е): eti gar hai nyn hai gynaikes âidusin autu melê peri tas aiôras [еще и теперь женщины на эорах распевают эти песнопения].

6

Археологические изыскания последнего времени и, в частности, открытия Винклера, сопровождавшиеся историческим синтезом Эдуарда Мейера[161], пролили некоторый свет на религию хеттов, или хеттитов, из которой проистекли оргиастические формы малоазийских культов. С другой стороны, установлено, что во втором тысячелетии до Р. X. между нею и религией Крита, испытавшего могущественное влияние хеттской культуры, существовала теснейшая связь. Малая Азия, с ее корибантами, Крит, с его куретами, развивают в раннюю пору эллинства оргиастические служения и веру в рождающегося и умирающего бога. Но в первой древнейшее женское божество сохраняет свое преобладающее значение, между тем как на Крите оно кажется уступившим господство мужскому верховному богу.

У хеттов критскому Зевсу соответствует Тешуб, в котором легко узнается будущий пергамский «Зевс—Вакх»[162]. Великая Матерь, Ма или Рея эллинов, и Тешуб празднуют по весне свадьбу, — предмет изображений, высеченных в скале Jazyly-Kaja[163], — по-видимому, четырнадцатого века. Богине служат женщины или мужчины в женских одеждах. «Но союз этот, — говорит Эд. Мейер*, — не постоянный; ежегодно, с наступлением весны и оживлением растительности, он возобновляется, чтобы затем снова внезапно прекратиться. Это — основное представление, возвращающееся во всех формах малоазийской религии (Plut. de Is. 69)». Аттис—Тешуб — громовержец: в руке его перуны. Другими атрибутами Тешуба служат пантера и labrys, двойной топор. Этот последний является символом карийского Зевса (Zeus Stratios), бога в Лабранде, и он же, как известно, отличает критского верховного бога.

Двойной топор, усвоенный прадионисийскими Зевсами Малой Азии, отмечает, далее, две оргиастические сферы: фракийский культ Диониса—Арея и Артемиды, с одной стороны, островной культ эллинского Диониса — с другой. Изображения обоюдоострой секиры суть как бы вехи, по которым изучающий то общее явление оргиазма, одним из видов коего было эллинское дионисийство, может наследить его распространение. Гомер знает ее как оружие варваров[2*].

Полубог, полугерой (в качестве героической ипостаси Тешуба) — Сандон в Тарсе: его знаки — костер, виноград, венок, рога и двойной топор. Черты Сандона переносятся на Геракла[164], чей образ эллинское мифотворчество пытается развить в искомый лик оргиастического бога страстей. Но если костер достался от Сандона в удел Гераклу, остальные атрибуты хеттского бога-героя, как и пантера Тешуба[165], совпадают с отличительными знаками Диониса.

---

* Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums, I, 2. Auftl., S. 647.

2* Ebeling, Lex. Homer., s. v. pelekys (топор): «Il. XV, 711: oxesin pelekessi kai axinêis machonto [бились обоюдоострыми секирами и копьями]. Videtur bipennis proprie vocari axinê [двуострым именуется топор, или секира]. Schol. V, 11, XIII, 612: katechresato epi des axines pelekyn legon» [под топором понимается тут секира].

Приведенные факты, без сомнения, нечто большее чем analoga: религия хеттов, отчасти через посредство Крита и в соединении с его собственным, доэллинским по происхождению культовым преданием, отчасти через посредство преемственно продолжавших ее культов малоазийских, косвенно определяла, в не меньшей мере, чем религия Фракии, прадионисийскую подпочву эллинского дионисийства.

7

Следуя выше (§§ 1—3) описанному методу, мы искали раскрыть в исторически осложненном явлении его простейшие черты, критически выделить его стержень, восходя от позднейшего типа к формам первичным, различимым сквозь преломляющую среду времен лишь в общих, но зато крупных очертаниях. Центр тяжести перенесли мы на внутреннюю логику развития оргиастических культов, проносящих нетронутыми свои первобытные особенности через все культурно-исторические перемены и в некотором смысле непроницаемых для культуры даже в среде наибольшей культурной осложненности. Этим мы желали достичь известной независимости в освещении и оценке изучаемого предмета от гипотез о происхождении. Откуда бы ни пришла религия Диониса, — если необходимо признать ее пришлой, — мы видим, что на эллинскую почву она была пересажена со своими глубочайшими корнями, что нет ни одной примитивной черты, характерной для древнейшего круга однородных явлений, которая бы не оставила своего обрядового и мифологического напечатления в эллинстве.

Эта точка зрения предрасполагает нас «заимствование» в абсолютном значении слова отрицать. Мы знаем образ распространения новых религий в эпохи более поздние — например христианства и маздеизма в римской империи: ничего ему подобного нельзя предположить по отношению к религии Диониса. Думать о прозелитстве было бы, конечно, анахронизмом. Невозможно представить себе и рассеянной отдельными общинами секты, мистических братств, подобных фиасам эпохи эллинистических мистерий или тем союзам поклонников Мифры [166], которые возникали повсюду, куда заносили новую веру, вследствие частного передвижения легионов с одной окраины империи на другую, римские легионарии. Дионисийство еще творится в самом эллинском мире с тем разнообразием местных отличий, которое указывает на процесс органический. Оно существует как прадионисийство раньше, чем эллины осознали его особое существование и ознаменовали его именем бога, дотоле безыменного, представление о котором колеблется и различно сочетается то с культом героев, то с локально видоизмененною концепцией верховного божества. Исследование вскрывает стадию оргиастического аморфизма и оргиастической жертвы, не совпадающей ни с типом enagizein, ни с типом thyein [167]. Склонение к первому отмечает понижение энергии оргиастического боготворчества; но преобладает стремление возвысить обряд до первого типа, героя-демона до бога. Лик того, чьи страсти энтусиастически переживаются и мистически осуществляются в жертвенном служе-

нии оргий, становится обобщенным и космическим: герой — уже бог Heros, и еще долгое время по обретении Дионисова имени поют элейские жены: «Приди, герой Дионис!».

Два основных познания открылись нам на пути нашего исследования:

1) Дионисова религия представляется объединением двух типов культа: а) материкового, или горного, — наиболее близкого ко фракийским формам оргиазма, и б) островного, или морского, — обнаруживающего коренное сродство с религиями Крита и Малой Азии.

2) Дионисова религия в этих двух своих типах существовала еще до провозглашения имени Дионисова и в эту раннюю свою эпоху может быть названа прадионисийской; чем, однако, отнюдь не утверждается ее формальное единство, какового вовсе не было, ибо состояла она из разрозненных культов, но по существу означается одноприродность таковых, исторически сказавшаяся в их взаимном притяжении и позднее приведшая их, хотя и не сполна, к объединению.

Опираясь на эти основные факты, можно признать весьма вероятным, что уже древнейшие «ахейские» пришельцы в Элладу вместе с другими элементами найденной ими на новой родине доэллинской культуры частично усвоили себе, особенно при заселении Архипелага, оргиастические обряды и представления хеттской и критский религии, коими эта культура была пронизана, вследствие чего должны были возникнуть в самом эллинстве соответствующие родовые культы. Усвоение мыслится нами как подражательное воспроизведение иноплеменных обрядовых действий, а стимул к нему — как общее «заражение» состояниями энтусиазма. Чужой оргиастический обряд был одновременно и внушением первоначальных представлений, ему сопутствующих, — представлений, которые, как было показано (§ 3), неотделимы от него, как непосредственно выражаемый им прамиф. Так узнавали эллины о боге рождающемся и умирающем при вечно пребывающей богине, чьим супругом становится он на краткий срок, — о боге, чей образ повторяется в мужской жертве, богине угодной, — о присутствии бога, изображаемого с двойным топором, в жертве, падающей под ударом двойного топора, и о присутствии богини в ее исступленных служительницах, обвитых змеями (как на критских изображениях), — о памятном и арийцам (как показал Bergaigne)[168] соответствии или совпадении того, что творится у людей, с жизнью богов, которая оказывалась кульминирующей в оргиазме брачного союза и страстно́й смерти. Представления смутные, но достаточные, чтобы послужить закваской самобытного оргийно-религиозного творчества! Предание о приходе в Аргос заморских женщин, безумствующих, пляшущих и воинствующих, и о битве с ними эллинов, как и предание об обезглавлении Диониса, пришедшего с моря к Лерне, Персеем, сохранили, мнится нам, память о таких соприкосновениях эллинства с безумствующими сонмами, вызванных порой их нашествием или вселением[169]. Тут проявлялись вместе и сила заражения, и решимость сопротивления, как живописует эти встречи поэт «Вакханок», указывающий на Малую Азию как на корень заразы дионисийского безумия. Фракия для Еврипида только посредствующая, передаточная среда; но несомненно, что матери-

ковый культ Диониса был существенно обусловлен самобытными влияниями Фракии, чьи неистовые служения внушали представление о вечном возврате на землю умирающего сопрестольника дикой богини, Великого Ловца при Великой Ловчей, и о возврате с ним его верных и готовых к энтусиастическому самопожертвованию поклонников. Во Фракии узнается родина горных менад, фиад Парнасса, как в островной области — родина менад «морских» (haliôn gynaikôn Аргоса).

Итак, первые ростки дионисийства возникают в спорадически разбросанных древнеэллинских родах и кланах, воспринявших однородные импульсы племен Малой Азии, Крита и Фракии, на почве широко распространенной доэллинской религии мужеженского двуединобожия, в которой господствующим божеством почитается единая пребывающая богиня, а мужской коррелат ее мыслится периодически оживающим и гибнущим. Главные обрядовые признаки этой религии как оргиастической — мужеубийственная жертва (со включением жертвенного убиения младенцев мужского пола и омофагии) и женское предводительствование оргиями. Воспоминания об этой религии еще сквозят, помимо всего, что непосредственно сочетается с древнейшими культами Артемиды и Диониса, — в круге представлений и преданий, связанных с почитанием Матери-Земли, Ночи, Эриний, в некоторых особых местных культах, каков лемносский культ Великой Богини, и мифологемах, какова Орестея. Торжество идеи мужского верховного и пребывающего божества отражается на оргиастических богопочитаниях ранней поры как затемнение и понижение первоначального представления о временно оживающем боге при бессмертной богине. Его почитание дробится на бессвязное множество мелких культов, — или обращенных к местным героям и демонам, или вовсе не знающих своего объекта, каков культ безыменного Героя. Начинается медленный возвратный процесс отвлечения космической идеи бога страдающего из его жертвенных героических ипостасей.

В некоторых областях первоначальная оргиастическая религия проявляет большую живучесть и силу сопротивления, откуда развиваются своеобразные культовые формы. Так, в оргиастической Фракии, не знающей Зевса, бог умирающий и вместе убийственный, бог смерти в пассивном и активном смысле понятия, коему свойственно раздвоение на лики преследуемого и преследователя, остается единым богом при единой богине, Артемиде эллинов, или лишь поверхностно дифференцируется в двух взаимно восполняющих и сменяющих один другого богов, которые эллины наименовали Дионисом и Ареем. У фригийцев Зевс отождествлен с древним страдающим богом и является не пребывающим неизменно, а попеременно возникающим и исчезающим. В культовой области малоазийской (хеттской) Великой Матери, Реи эллинов, и в зависящих от нее культах, лемносском — Великой Богини, Bendis, и кипрском — Афродиты с ее сопрестольником, Адонисом, — оргиастическое женское единобожие с его подчиненным и жертвенным мужским коррелатом остается почти нетронутым. На Крите элементы первоначальной религии приведены в своеобразное сочетание с религией некоего Зевса-быка; мужское божество утверждено в полноте верховного религиозного принципа, и

в то же время представления о рождении и смерти Зевса сближают его с богом Малой Азии[170].

Религиозное влияние Крита, памятное Гомеру и не прекращавшееся до VI века, — влияние, так знаменательно выдвинутое в гомерическом гимне Аполлону Пифийскому, — глубоко изменяет во многих местных культах эллинское богопочитание, придавая Зевсу черты Идейского бога, Зевса Диктейского, который в своем оргиастическом и хтоническом облике является как бы пра-Дионисом. Периодичность рождения и смерти бога-быка, правда, давно забыта на Крите, и подражательные действа — mimeseis — окончательно закрепили воззрение на эти моменты в божестве Зевсовом как на однажды происшедшее священное и таинственное событие, но они были неистребимы и, по-видимому, рано натолкнули Крит на поиски сыновней оргиастической ипостаси Зевса. Во всяком случае, критское оргиастическое почитание Диониса-Человекорастерзателя, своеобразно окрасившее островной круг дионисийства, извлечено из исконного представления о местном Зевсе, но уже по обретении Дионисова имени у эллинов. В эпоху же прадионисийскую именно критское влияние, как нам кажется, дало эллинству первый импульс — разрешить противоречие, открывшееся в идее Зевса между гомеровским представлением об нем и образом бога рождающегося и умирающего, путем перенесения оргиастического мифа о младенце, преследуемом и скрываемом в пещере, на нового бога, Зевсова сына. В раннем воздействии Крита на Делос и Дельфы мы видим неудавшуюся в целом попытку дать эллинам этого бога-сына в лице Аполлона, вследствие чего ему и приписаны в эту эпоху многие прадионисийские черты[171]. Импульс мог быть дан Критом, но обретение сыновнего лика и имени все же, и в полной мере, плод эллинского религиозного творчества, и оно впервые творит религию Диониса в собственном смысле.

Страдающего бога как сыновней ипостаси небесного отца мы не встречаем в доэллинских культах, которым скорее свойственно представление о сыне богини или младенце, ею взлелеянном, каков, например, Адонис, скрываемый Афродитою в ковчеге[172]; образ отчего сына, спасителя, намечен разве лишь в далеком круге ассиро-вавилонских верований. Для эллинов характеристика бога страдающего как ипостаси сыновней была естественным выводом из культа героев, возрастившего идеал не олимпийского бога-сына, как Аполлон, а героя, сына Зевсова, каков человек-страстотерпец Геракл, этот во многих отношениях двойник и соперник Диониса[173]. Когда героический абстракт страстных оргий принял, в силу прививки религиозных представлений Фракии, Крита и Малой Азии, облик бога, он стал у эллинов вторым лицом и нисхождением Зевса, излившейся из его лона влагой, богочеловеческим его воплощением на земле и отсветом в мире подземном. Недаром в Фивах справлялся праздник рождества Дионисова — рождения в мир того, кто выношен был на земле земною матерью и в небе — самим отцом: сын божий родился у эллинов.

В целях удобнейшего обозрения, представляем определяющие выводы всего исследования в нижеследующем ряде положений:

I

Обретению имени Диониса и всенародному признанию его божества предшествовала в так называемой «погомеровской» Греции эпоха не объединенных общим именем бога прадионисийских оргиастических культов, развивавших порознь отдельные элементы позднейшей Дионисовой религии.

II

В синтетической характеристике сколь дионисийского, столь же и прадионисийского оргиазма надлежит отметить как более или менее определенно и полно выраженную тенденцию религиозной мысли три черты:

1) отожествление оргиастической жертвы, первоначально человеческой, с божеством, коему она приносится, или с коррелатом этого божества;

2) отожествление участников оргий, поскольку они испытывают состояние энтусиазма, или богоодержимости (bakchoi̯), с самим божеством;

3) двойственное представление о божестве: а) как о владыке верхней и нижней, или подземной, сферы вместе; б) как о жреце и, в частности, жертворастерзателе (омофагия), с одной стороны, жертвоприносимом, «страсти» претерпевающем и умирающем — с другой.

Это двоение объясняется тем, что божество одновременно мыслится как принцип жизни и смерти и, в качестве последнего, как принцип жизни и смерти в активном и пассивном ее значении — т. е. как божество вместе и умерщвляющее, и умирающее.

III

Прадионисийские культы представляют собою два типа:

1) тип культов безыменного пра-Диониса, служащий непосредственно началом Дионисовой религии;

2) тип культов иноименного пра-Диониса.

Второй тип, или род, может быть подразделен на два вида:

а) культов, заимствующих имя бога у общераспространенных богопочитаний, — что влечет за собою полную или частичную утрату их самостоятельности;

б) культов, почерпающих искомое имя из собственного содержания путем предпочтительного освещения одного из обрядовых призываний (epikleseis) бога, знаменующих проявления его действенной силы.

К этому виду (б) относится культ Великого Ловчего, Загрея и значительная часть позднейших героических ипостасей Дионисия, как Аристей, Мелитей [174], Макарей, Ойней, более древних по происхождению, нежели сам Дионис.

IV

В первом виде (а) второго типа прадионисийское numen принимает чуждое nomen, ища слияния с тем или другим из общенародных божеств. Отсюда возникает ряд своеобразных религиозных образований, каковы:

a) малоазийские оргиастические Зевсы с атрибутом двойной секиры, наследием хеттских религий;

в) островные змеевидные или погребенные Зевсы, чествуемые обрядом буфоний, с их предком — Идейским или Диктейским Зевсом Крита, восходящие к минойской религии критского бога двойной секиры;

c) Зевс — похититель Ганимеда, по корням своим также критский, и героическая ипостась соприродного, но не критского, а малоазийского божества — Тантал, первоначально бог горы Сипила;

d) Зевс—Мейлихий, происхождения, по-видимому, семитического, и его коррелаты — Зевс Маймакт, Зевс Филий и др.;

e) Ликейский в Аркадии;

f) орхоменский Зевс Лафистий, являющий, как и Зевс Ликейский, черты родственного сходства с фракийским пра-Дионисом — Ликургом;

g) Арей, фракийский пра-Дионис, принятый эллинами в их сонм богов ранее Диониса и, при сохранении полной самостоятельности культового круга, оставшийся с ним навсегда в отношениях естественной частичной феокрасии [175].

Некоторые из этих культов были впоследствии удвоены культом соответствующего Диониса, что изобличает их прадионисийскую сущность. Таковы Зевс и Зевс-Вакх поздней пергамской надписи и стародавние Зевс-бык и Дионис-бык на Крите, Зевс и Дионис Мейлихии, Зевс и Дионис Лафистии, Арей и Дионис Эниалии; сюда же относятся Зевс-Аристей, Зевс-Герой, Зевс-Сабазий и др.

V

Иноименные прадионисийские культы, отражая в мифе и обряде пору человеческих, и в частности детских, жертвоприношений, вносят в состав Дионисовой религии необходимый ей (см. тезис II) элемент оргиастического Дионисова двойника-преследователя. С другой стороны, плачевный культ прадионисийских страстотерпцев: а) младенцев и отроков (Лип и ряд других), б) юношей (как Пенфей и, по-видимому, уже Ахилл; как Дафнид, Адонис, Анфий, Ампел, Иакинф и другие юные герои-демоны растительности), в) праведных и кротких мужей (как Рес, Паламед, Протесилай, Амфиарай) — обогащает существенными чертами синтетический Дионисов облик и создает ряд героических ипостасей Диониса, отмеченных неизменною печатью «страстей» (pathos). В раннем культе прадионисийского Геракла мы видим неудавшуюся попытку создания дионисоподобной страстной религии, почему Геракл и приводится впоследствии в теснейшую связь с Дионисом.

VI

Первый тип — тип культов безыменного пра-Диониса, — восходящий к эпохе почитания пустых тронов, или престолов, невидимо присутствующего божества, — наблюдается: прежде всего, в поклонении безыменному Герою, широко распространенном во Фракии и Фессалии, рассеянном по Элладе и Великой Греции, оставившем следы в позднем Риме [176] и пережившем, по-видимому, греко-римское язычество. Поскольку разновидности этого культа выходят из своей замкнутой местной обособленности, они или вовлекаются сферу притяжения соседних могущественных божеств, или растворяются в религии Диониса. Герой дифференцируется в Героя-Конника и героя-Охотника, причем эта характеристика закрепляется установлением соответствующих культовых имен, что уже выводит Героя из круга безыменных пра-Дионисов. Отсюда возникает ряд прадионисийских ликов, которые образуют или аспекты Диониса—Аида, каков, например, Загрей, или его же героические ипостаси, каковы, например, конники Адраст, Меланипп, Кианит, Ипполит (сюда же относится прадионисийский Диомед), охотники Актеон и Орест.

VII

Безыменный прадионисийский культ огромной энергии мы находим в женском оргиазме, имевшем объектом своего служения женское божество Земли и Ночи вместе с еще не выявленным мужским коррелатом темной богини в лице периодически рождающегося и умирающего, вызываемого из недр земных и жертвоприносимого бога, мыслимого преимущественно в образе змия-супруга, и только позднее, по-видимому, змеи и младенца. Менадам Диониса предшествовали менады прадионисийские, проекцию коих в мифе составляют Эринии. Средоточием менад были в материковой Элладе горы Киферон и Парнасс.

В островном круге и в круге малоазийском мы встречаемся с тем же явлением женского прадионисийского оргиазма, связанного с культом пребывающей Великой Богини и умирающего бога. Но преимущественное значение в развитии Дионисовой религии принадлежит менадам материкового, горного, плющевого культа. На триетерических оргиях парнасских фиад, будивших Ликнита, впервые раздается вскоре заслышанная в Фивах весть, что родился на земле Дионис.

VIII

Древнейшая эпоха Дельфийского оракула, судьбы которого имели определительное значение для всего развития эллинской религии и эллинской культуры вообще, характеризуется господством в Дельфах женского оргиазма. До прихода Аполлона прорицалище, как позднее оракул в Мегаре, было культовым центром Земли и Ночи. Пифон, аналогию которому находим в амфиклейском вещем змии, — мужской коррелат ночной богини. Аполлон, овладевший Дельфами раньше обретения имени и лика Дионисова, принимает там черты дионисийские; он мыслится временным обитателем подземного царства и усваивает дар энтусиастиче-

ского прорицания. По обретении Дионисова имени он принужден делиться властью со своим изначальным, хотя и юнейшим, сопрестольником; но весьма многое из исконного Дионисова достояния остается за ним навсегда. Религия Аполлона по существу эклектическая, и ее содержание в значительной мере составилось из перенесения на Аполлона атрибутов и особенностей становящегося Диониса в эпоху прадионисийскую. Критское влияние на образование культов Делоса и Дельфов обнаруживает стремление представить Аполлона осуществлением еще не воплощенного дионисийского идеала.

IX

Историческое старшинство и преобладание женского начала в эпоху прадионисийскую имеет последствиями:

1) непременное приписание Дионису некоей земной по своей стихии матери, в лице ли Семелы (Земли), или прадионисийской Ио (богини хтонической более, нежели лунной), или оргиастической Деметры (Земли и Матери), или, наконец, подземной Персефоны, несмотря на противоборствующее стремление рассматривать его исключительно как эманацию Зевса, как небесную влагу жизни, текущую в Нису (дионисийский рай) из лона Зевса-Одождителя, вследствие чего бог объясняется, — такова согласительная формула, — дважды выношенным матерью и отцом, или «двуматерним» и «дважды рожденным»;

2) непременное сопрестольничество с Дионисом женского божества, преимущественно соприродной ему Артемиды, место которой, однако, особенно по соединении ее с Аполлоном, как сестры, в зависимости от условий места и эпох, занимается и другими богинями, как то: Великою Матерью в Малой Азии, Великою Богиней на Лемносе и во Флии аттическом, критскою Ариадной, кипрскою Афродитой, Исидою, Герою и, наконец, под воздействием орфиков в Афинах, Палладою Афиной.

Во многих местных культах, особенно Артемиды, указанное соотношение, при сохранении принципа сопрестольничества, типически облекается в обрядовые формы издревле данного оргиастического антагонизма полов. Религия Диониса во всех этих многообразных проявлениях утверждает свою основную идею-форму как религия диады.

X

Особенности культовой символики позволяют различить два типа Дионисова богопочитания, которые мы, имея в виду сферы их первоначального распространения, схематически означаем как 1) материковый, горный, и 2) островной, морской. Взаимодействие обоих типов, уже в раннюю эпоху скрещивающихся путем миграций, приводят к их слиянию, коим завершается процесс образования Дионисовой религии. Отмечая черты, наиболее характерные для каждого и, если не исключительно ему одному свойственные, то во всяком случае в его круге исконные, в другом же не первоначальные, приходим к следующему противопоставлению отличительных символов и обрядовых форм того и другого типа:

Материковый культ	Островной культ
Бог-змий и младенец	Бог-бык
Тирс и светоч. Плющ	Двойной топор. Виноград
Молодой олень, козел, собака, лисица	Дельфин, лев, пантера, рыба
Pannychides [всенощное празднество], lampteria празднество светильников	Дифирамб
Растерзание как hieros gamos [священный брак]	Обезглавление как фаллический культ; культ головы; prosopa [маски]
Змея, фаллос Liknon, cista mystica [священная корзина, волшебный ларец]	Ковчег на водах: расцветающее из него древо жизни
Дионис — горный ловчий	Дионис морской, плавающий или ходящий по водам, рыбарь
Дикие заросли	Древа плодовитые, paradeisos Dionysu [сад Диониса]
Пифийство, Музы	Хариты, Оры, нимфы изобилия
Фаллофории виноградарей	Действа в личинах, переодевание мужчин в женские одежды

То, что есть между обоими типами общего (как оргии и странствия менад, концепция оргиастической жертвы, раздвоение Диониса, омофагия и т. д.), указывает на одноприродность прадионисийства, различия же — на двойной исток его из религий внеэллинских: прототип материкового культа — оргиазм фракийский, прототип островного — оргиазм критский и малоазийский, при частичном влиянии Египта.

XI

Древнейший буколический культ есть оргиастический, критского происхождения, культ пра-Диониса-быка. Анализ афинских государственных обрядов, каково бракосочетание жены архонта-царя с Дионисом, и аттических родовых sacra позволяет восстановить историю объединения первоначального буколического культа с оргиазмом горных менад (аттических фиад), что впервые дает полный состав Дионисовой религии в Аттике. Этот облекаемый, как обычно бывает, в символику бракосочетания синкретизм двух самобытных культов [177], — материкового, уже дионисийского, и прадионисийского островного, — определяемых тотемами змеи и тирса, увитого плющом или хвойной зеленью, с одной стороны, быка, двойной секиры и винограда — с другой, типически встречается и в других местах, прежде же всего там, где мы находим буколические «брачные чертоги» (thalamoi). Так как брачным чертогом по преимуществу является чертог Семелы, который оказывается «буколием», т. е. святилищем фиванских буколов, должно думать, что само провозглашение рождества Дионисова в Фивах, равносильное осознанию Дионисовой религии, было результатом соединения обоих вышеуказанных культов.

XII

Орфическое вероучение, эклектическое по отношению к народным культам, которые становятся в его круге предметом ранней метафизической рефлексии и мифотворческой переработки, и синкретическое по восприятию определительных для него религиозных понятий из египет-

ского культа Осириса, — вероучение, основанное на отождествлении прадионисийского Загрея с Дионисом и на идеях жертвенного расчленения (sparagmos diaspasmos, diamelismos) и воссоединения (systasis), вызывания из мертвых (anaklesis) и пакирождения (palingenesia), — подчиняет себе при Писистрате государственную обрядовую жизнь Афин и еще ранее могущественно влияет на образование Дионисовой религии; не учитывая этого влияния, нельзя понять развития культов буколического, элевсинского и дельфийского.

XIII

Исконно эллинскими элементами прадионисийства представляются:

1) самопроизвольный сельский оргиазм, общий большинству земледельческих племен на культурной ступени первобытной магии и послуживший в отдельных местностях благоприятною почвой для усвоения народными массами более сложных оргиастических культов иноземного происхождения;

2) героический культ с его поминальными плачами на заповедных курганах и урочищах и подражательными действами, воспроизводящими страсти героев, причем эти энтусиастические обряды связываются в народном представлении с магическими целями оргиазма аграрного;

3) взрощенное упомянутыми плачами патетическое отношение к религии вообще и представление о подверженности богов страстям и смерти, откуда вытекает неудовлетворенность аристократическою концепцией гомеровского Олимпа и искание религиозного синтеза понятий бога и героя в образе сына божия, умирающего, как герой, и воскресающего, как бог;

4) древнеарийское представление об одождяющей землю, живой, бессмертной влаге, перенесенное с верховного божества на бога-сына;

5) древнеарийское верование в исход душ из подземного царства в навьи дни [178] весеннего праздника первых цветов и в такую зависимость от них земного чадородия, которая приближается к идее палингенесии;

6) провозглашение рождества Дионисова на земле.

Остальные элементы прадионисийства постепенно усваиваются эллинством, с первых времен заселения Эллады, путем подражательного воспроизведения чужих обрядов и энтусиастического заражения, культурной ассимиляции и родовых миграций, из религий хеттской, критской и фракийской, равно основанных на почитании единой пребывающей богини и ее мужского коррелата, умирающего и воскресающего.

XIV

Организация религии, предпринятая в эпоху первых аэдов под знаком Аполлона в духе аристократическом, приводит к обрядовому дуализму культов олимпийских, с одной стороны, ночных, или подземных, с другой, обостренному до запрета всякого совмещения, смешения или только сближения относящихся к той и другой сфере религиозных действий. Отсюда возникает понятие «кафарсиса», т. е. очистительного таинства, коим снимается перед лицом небожителей и живущих в свете

солнечном смертных «скверна» (miasma) общения с подземным царством, будь то пролитие человеческой крови, или только прикосновение к умершему, или же, наконец, участие в хтонических культах и одержание божеством недр земных; не очистившийся подлежит власти Аида, и если не одинаковой по фактическим последствиям, то принципиально равной для всех религиозной опале среди живых.

«Кафарсис» в применении к исконным энтусиастическим поминовениям героических страстей становится обязательным коррелатом «пафоса». Народная антропопатическая вера, в своей оппозиции культам Олимпа ищущая примирительного звена в образе бога-героя, равно принадлежащего обеим культовым сферам, тем ревностнее проникается этими исканиями, чем острее испытывает нужду в самодовлеющем кафартическом разрешении патетических состояний. Только религия Диониса делает страстны́е хтонические культы автономными, поскольку бог, небесный и подземный вместе, является одновременно и вдохновителем пафоса, и его разрешителем.

Она выступает перед эллинством поистине как новая религия, а не новый частный культ, и именно — как религия очистительных общих действий (orgia) и таинств (teletai), предваряя тем позднейшие мистерии и впредь их обосновывая. Новым заветом в эллинстве можно ее назвать, потому что она впервые устанавливает между человеком и божеством единящую обоих связь, переживаемую во внутреннем религиозном опыте энтусиастических очищений. Неудивительно, что религия мистическая дает импульс раннему развитию «феологии» и что последняя, в формах орфизма, оставаясь только надстройкой над обрядовой жизнью, тем не менее сохраняет живое общение с религией всенародной, имеет силу преобразовательного на нее воздействия и признаваемый широкими кругами авторитет учительства.

XV

Последствием обрядового дуализма было исключение из сферы мусических искусств, подчиненной Аполлону, форм оргиастических и френетических. С утверждением Дионисовой религии они входят в ее дифирамбический круг, что открывает им пути мусического развития. В этом смысле дифирамб является необходимой предпосылкой трагедии.

Древнейшие плачевные действа, в эпоху так называемого «синкретического» искусства, были подражательным воспроизведением героических страстей, ставших в гомеровской общине предметом эпического изображения в тоне аполлонийски-гесихастическом и вне связи с культом героем. Эти энтусиастические действа, сочетаясь с представлениями и обрядами сельского оргиазма, сохранялись долгие века в местных обычаях и исполнялись сельчанами в козьих шкурах, преображенными религиозною фантазией, — поскольку tragê делается ритуальной (tragephoroi), — в хтонических демонов; таковы пелопоннесские козлы (tragoi), давшие имя «трагическому строю» (tragikos tropos). Дионис, принявший Сатиров в сопутствующий ему сонм, признается, в качестве чиноначальника героических страстей, несмотря на протесты культового партикуля-

ризма, главным и всеобщим объектом трагических хоровых служений, которые становятся разновидностью дифирамба и возводятся Арионом на степень художества. Эти достижения усваивает Аттика, не успевшая самостоятельно развить трагический строй из своих местных обычаев, заключавших в себе все необходимые для того элементы. Но здесь привходит в эволюцию трагедии иное могущественное начало, которое придает ей в Аттике священственное величие.

Наряду с древнейшей обрядовой преемственностью начатков народной драмы можно наследить в разных культах преемство священных действ (dromena), восходящих к доэллинскому преданию Крита. По-видимому, орфики, преобразовавшие в Дельфах народные обрядовые действа в мистерии, в эпоху Писистрата, который воздвигает первый храм богу в его священном участке на южном склоне Акрополя, поставили себе целью создать всенародный коррелат элевсинской священной драмы, изображавшей дела богов, в трагических действах, посвященных героям и долженствовавших впредь исполняться уже не круговым, как прежде, но четырехугольным, как в мистериях, хором, с богослужебною торжественностью, в театре близ Дионисова храма. Так страстнóе действо, совершив круг, возвращается к забытым в эпосе формам героического культа через универсализацию идеи страстей в религии страдающего бога.

XVI

Трагедия была глубочайшим всенародным выражением дионисийской идеи и вместе последним всенародным словом эллинства. Вся эллинская религиозная жизнь и, в частности, все эллинское мифотворчество преломились через нее в дионисийской среде. Конец трагедии был концом эллинства и началом эллинизма. По истощении трагедии дионисийская идея ищет себе выражения в эллинистических мистериях, проникнутых одной идеей — страдающего, умирающего и воскресающего бога. Так эллинский мир создает почву для христианства, которое уже в самой колыбели своей, какой была «Галилея языческая» (Ис. IX, 1; Матф. IV, 15), кажется проникнутым символикой и пафосом дионисийства.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Н. И. Балашов

ЭСХИЛ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА — ДВОЙНОЙ ПАМЯТНИК КУЛЬТУРЫ

1

Можно ли не оценить такое знаменательное сочетание поэтов? — Трагедии *Эсхила* в переводе *Вячеслава Иванова*! «Эсхил — мечтаю я — должен быть общенародным достоянием», — писал Иванов М. В. Сабашникову в 1913 г. Мечта поэта осуществляется только три четверти века спустя.

Что только ни делалось, чтобы оно вышло в свет. Медленно, но с увлечением и весьма тщательно работал поэт. Дружеским словом и крупными авансами перевод поддерживало издательство Сабашниковых. В 20-е годы, по просьбе В. Иванова, рукописи и права на издание были переданы Государственной академии художественных наук (ГАХН) и Гослитиздату. Литературная общественность — от классического филолога старой формации Ф. Ф. Зелинского до Максима Горького — старалась помочь изданию.

М. Горький, который в Италии виделся и переписывался с В. Ивановым, обратился 7 марта 1929 г. к П. С. Когану, долгое время бывшему президентом ГАХН, из Сорренто с письмом — «. . .разрешите напомнить Вам о Вячеславе Ивановиче Иванове». Рассказывал Горький и о трудном материальном положении поэта в Италии, (куда Ивановы переехали в 1924 г.), ухудшившемся в связи с болезнью сына:

«Нельзя ли ускорить разрешение вопроса о пенсии ему?

В‹ячеслава› И‹ванова› особенно следовало бы поддержать, он ведь в исключительной позиции: «русский, советский профессор с *красным* (!) паспортом читает итальянским *профессорам* лекции по литературе». Анекдот «исторический». Кстати: у него есть большая работа об Эсхиле, — Академия не могла бы издать *?»

ГАХН не успела осуществить это пожелание; серия «Литературные памятники» Академии наук СССР и издательство «Наука» — осуществляют. Приведенное же напутствие Горького да послужит неким эпиграфом к изданию перевода трагедий Эсхила и работ Вячеслава Иванова о происхождении греческой трагедии.

2

В течение бурного двадцатого века литературные пристрастия и вкусы сильно менялись. Если условно выделить некоторые определяющие тенденции, то в начале века больше ощущалось различие, чем сход-

* ЛН. Т. 70. М. 1963. С. 213.

ство между поэтами символистской ориентации. Потом события отодвинули символизм, и он стал восприниматься в целом как нечто далекое: и Брюсов, и Иванов, и Белый, даже Блок или Волошин, несмотря на их жгучие стихи о революционной действительности, воспринимались как удаленные по образу мыслей и по слогу.

На большой исторической и художественной дистанции вновь возрос интерес и открылось художественное совершенство крупных поэтов поры русского символизма, в том числе тех, чьи стихи десятилетиями мало читали и почти не издавали. Происходит расширение и некоторое перемещение эстетического интереса, будто по вещему слову Вячеслава Иванова:

Нам вольные кочевья
Судила Красота.

(*«Кочевники красоты». Кн. «Прозрачность», 1904*).

3

Эсхил и Вячеслав Иванов — сочетание воистину знаментальное. Конечно, никто не может быть похож на «отца трагедии», и Иванов — тоже. Но сквозь расстояние в два с половиной тысячелетия обоих поэтов в такой мере объединяло мышление крупными категориями, тяга к вживанию в большие человеческие общности или в мифы о них, объединяло то, что в стиле того и другого органически, исконно присутствовала торжественная приподнятость, хоровое начало. Ключевым понятием для В. Иванова была «соборность» — т. е. всеобщее деяние, совершаемое всеми вместе.

И тот и другой в чем-то напоминали героев греческой трагедии; перед поэтами была необходимость выбора, который для них был и свободен и во многом предопределен трагической (или воспринимавшейся ими как трагическая коллизия) связью обстоятельств, мифологическим или религиозным мышлением.

И эпоха, и жизнь, и судьба Эсхила была проще, хотя и он кончил свой век вдали от родного Элевсина и от Афин — в Сицилии.

Эсхил (525—456 до н. э.) не только творил, но и сражался во всех трех решающих сражениях греко-персидских войн (Марафон, Саламин, Платеи). Время Эсхила было вселенски великой эпохой мировой истории. Победа Афин и других греческих полисов-республик над безмерно более могущественной персидской монархией означила становление, в возможных тогда формах, гражданственности и народовластия, была победой самой идеи гражданственности и демократии. Хотя «Персы» Эсхила — одна из самых ранних сохранившихся трагедий, она неожиданно и гуманно ставит вопросы морали, войны и мира не в плане соперничества народов, а вселенски универсально — с точки зрения более свободного, более демократического и утверждающего достоинство человека уклада. Непостижимая победа горстки граждан греческих полисов поднимается до мифа, складывающегося не в восприятии победителей, а

противника: так, как эту победу пытаются понять и осмыслить персидские царственные особы и их подданные. Все неслыханно новое и здесь, и в «Орестее», и в знаменитом «Прометее прикованном» — все это соединено у Эсхила с вечной проблемой создания такой общности, которая могла бы включать в себя свободного и героического человека. В V в. до н. э. такая общность могла бы быть полисом-республикой, еще связанным с переживанием древнего мифологического единства. За такой порядок в «Орестее» борются новые люди, вовлекающие в борьбу своих новых богов.

Но и в век Эсхила противоречия были не только между гражданами и рабами. Расхождения имелись и среди граждан полиса. У Эсхила это отражено в изображении сил, выступающих за еще более свободное и самостоятельное развитие человека и даже против новых богов во главе с Зевсом. Совершенно неожиданные проблемы поставлены в трагедии «Прометей прикованный», ставшей катехизисом революционеров, одним из источников ренессансного склада мышления, а затем вдохновлявшей художников разных времен — Кальдерона, Гёте, Бетховена, Байрона, Шелли, Листа, Скрябина, Вячеслава Иванова...

Первые и уже великие шаги греческой трагедии были отмечены у Эсхила скупостью внешнего действия, приподнятостью слога, монументальностью связанных с хоровым, соборным началом характеров. Все это достойно представляет значительное действие.

При эффекте ощутимой сценической дистанции от повседневного, при некоторой архаической статуарности, трагедии Эсхила не только настойчиво вовлекали в большие деяния его эпохи, но они оказались устремленными в грядущие дни и тысячелетия, продолжают очищать души состраданием и ужасом.

Все эти качества трагедий Эсхила отразились в переводах Вячеслава Иванова. Отчасти это объясняется тем, что оба жили в эпохи больших исторических коллизий. Такие эпохи требуют, вне прямой связи с ориентацией художника в перипетиях этих коллизий, большей выразительности, в которой даже неосознанно сказывается стремление художника воздействовать на ход событий. Происшедшая из всенародных дионисийских действ, сохранявшая элементы сакрального сопереживания и заклятия, обращенная ко всем гражданам полиса, бывшая и литературным и синкретически-сценическим жанром, превращавшая миф в жизнь и жизнь в миф эсхиловская трагедия — искусство во многом выразительное, а не изобразительное. Недаром трагедии Эсхила полнее отразились в музыке, чем, например, в романе; скорее порождали новые мифы, чем жанровое воспроизведение. В. Иванов как поэт XX в., и по характеру таланта стремился к крупномасштабному, всеобщему, «соборному» искусству. Дионисийское действо и возможность создания чего-то подобного в новое время увлекло его раньше, чем он решился переводить Эсхила. У В. Иванова сложился особый «зеркальный» (отражавший его глубинные устремления) интерес к трагедии Эсхила как к высшему (и сохранившемуся в известной цельности) выражению древней связи между простыми, преимущественно деревенскими, людьми, кото-

рая, среди других эллинских мифов, быть может, полнее всего запечатлена в обрядах почитания умерщвляемого и воскресающего бога растительного плодородия, бога смены скорби и радости — Диониса. Именно эти обстоятельства могли укрепить особый художественный и научный интерес Вячеслава Иванова к греческой трагедии, выросшей из дионисийства, интерес к Эсхилу, первому дошедшему до нас трагику, теснее других связанному с идеей мифологической общности.

4

Читатель серии «Литературные памятники» держит в руках не просто памятник и даже не только двойной памятник — двойной, поскольку перевод создан одним из поэтов, определивших лик русской поэзии начала XX в. Предлагаемый перевод, хотя Эсхила переводили, хорошо переводят и, вероятно будут хорошо переводить, — останется явлением исключительным.

Вячеслав Иванов переводит не только Эсхила, но и ту диалогичность, которая получила особое развитие в Древней Греции, охватив все виды театра, выразившись в состязательности драматических поэтов, выступавших на одном и тем же празднестве, в столетнем споре-перекличке трагических и комических поэтов Эсхила — Софокла — Еврипида — Аристофана, в сократическом философском диалоге Платона.

Вячеслав Иванов так пропитался эллинской диалектической диалогпчностью (кстати, оба слова диалектика и диалог по-гречески имеют общий корень через родственные глаголы «légō» — один — «относить», «причислять» и другой — «говорить»), что его перевод сам по себе своего рода «диалог» «отца традегии» Эсхила со сроднившимся с ним переводчиком Вячеславом Ивановым, у которого в сердце, в мыслях, в художественном восприятии, многие стихи откликаются как свои. Читателя может невольно навестить мысль, что воскресни Эсхил через две с половиной тысячи лет после своих театральных триумфов в Афинах, и живи он в соприкосновении со стихией русской поэзии, он перевел бы свои трагедии так, как это «за него» сделал Вячеслав Иванов.

5

Чтобы представить историю диалога Иванова с Эсхилом понятнее и ближе, издатели данной книги показывают главные вехи этого диалога, дают обширные извлечения из двух больших исследований Вячеслава Иванова о дионисийстве и возникновении трагедии.

Какой урок для подлинных переводчиков и для теории перевода вообще содержит предлагаемая книга! Поэт решил взяться за перевод семи небольших (по последующим масштабам) трагедий после того, как вошел в разностороннее изучение всей истории вопроса, стал писать «сопутствующие» пьесы и статьи, подготовил одну и приступил к другой монографии о дионисийстве и начале греческой трагедии.

Подход к творчеству, достойный традиции Леонардо да Винчи и его

великого соперника: трудясь, если надо — десятилетиями, создать нечто безупречное; или — оставить работу незавершенной: infinito — незавершенное, потому что бесконечное...

Увы, Иванов перевод двух из семи дошедших трагедий Эсхила оставил не законченным, а одну так и не начал переводить... Весь перевод Эсхила так и не был издан при жизни поэта (1866—1949).

6

«Литературные памятники» издают дошедшие трагедии Эсхила целиком. Все, что не было осуществлено Вячеславом Ивановым, дано в Дополнениях в переводе Адриана Ивановича Пиотровского (1898—1938) — в широком смысле его продолжателя, хотя старавшегося придать слогу Эсхила некоторую обыденность, — по не получившей широкого распространения книги: Эсхил. Трагедии (М. — Л., 1937), потому что была напечатана издательством «Academia» в оказавшийся трагическим для переводчика год.

Фрагменты из несохранившихся трагедий, собранные и систематизированные лишь в последние годы, взял на себя труд перевести М. Л. Гаспаров.

Все эсхиловские тексты были сверены В. Н. Ярхо по новым изданиям. Необходимые объяснения читатель найдет прежде всего в статье и в комментарии В. Н. Ярхо и в статье Н. В. Котрелева. Тот, кто берет эту книгу в руки, может читать ее как переводы трагедий Эсхила и объяснения к ним. Может он читать эти переводы во всем комплексе дионисийских и эсхиловских занятий Вячеслава Иванова, вступившего в дискуссии о теории трагического у мыслителей XIX в. вплоть до знаменитых некогда парадоксов Фридриха Ницше и в комплексе занятий поэта, охвативших большое количество систематизированных позитивных сведений об античности в конце XIX — в начале XX в. Работы В. Иванова возвращают к жизни не всем сейчас памятные страницы русской культуры. Причем в данном случае уместнее говорить не о «белых пятнах», а, пользуясь крылатым заглавием, данным Вячеславом Ивановым одной из книг своих стихов, говорить о «кормчих звездах», о светилах, указующих ночью путь кораблю.

Иногда встречается выражение: такой-то человек (художник, ученый, полководец...) родился для того, чтобы свершить то-то... Мы не сказали бы, что Вячеслав Иванов родился для того, чтобы перевести Эсхила, но тот эсхиловский контекст, в котором сложился перевод, показывает значимость Эсхила для Иванова и дает урок подлинно творческой переводческой деятельности.

7

Иванов в своих трудах теоретического характера рассматривал вопрос о народном почитании языческих богов, о дионисийстве, на основе которого сложилась древнегреческая трагедия. Эти размышления привели

Иванова к идее перевести лириков VII—VI вв. до н. э. Алкея и Сафо (Собрание песен и лирических отрывков. М. 1914), затем к задаче осуществить перевод Эсхила, а в исследовательском плане — к строго научным работам.

Первая, по представлениям автора, доступная более широкому кругу читателей — «Эллинская религия страдающего бога», — основана на статьях 1904—1905 гг. и должна была выйти осенью 1917 г., но из-за пожара в издательстве Сабашниковых в свет не вышла. В нашем издании печатаются (по сохранившейся корректуре) те главы из не осуществленной книги, которые имеют наиболее прямое отношение к происхождению трагедии. Книга замечательна также тем, что она аргументированно выявляет присутствие общих элементов в древнем дионисийском восприятии мира и в христианстве. В соответствии с образом мыслей автора в книге Иванова не выделен, хотя и поставлен вопрос об исторической преемственности, не согласующийся с христианским учением об откровении. Для светского мышления книга, однако, дает возможность рассмотреть проблему эллинского начала в христианской религии. Текст этой книги для данного издания готовил Н. В. Котрелев.

Вторая книга, написанная Вячеславом Ивановым во время подготовки перевода трагедий Эсхила — «Дионис и прадионисийство», — углубляется в историю вопроса и хронологически, и в смысле усиления специального научного аппарата. Книга была издана в 1923 г. в Баку (В. Иванов был одним из организаторов и самых видных профессоров молодого Бакинского университета). Теперь книга стала раритетом. Из нее полностью воспроизведены главы X—XII, предисловие автора, составленное им аналитическое содержание, а в примечаниях даны наиболее существенные выдержки из других глав (подготовка и комментарий Г. Ч. Гусейнова). Чтение этой работы требует более напряженной сосредоточенности внимания, которая вполне оправдывается. Эта монография Иванова ставит греческую трагедию в определенный жизненный контекст, она представляет интерес и как один из первых в советской науке опытов социального анализа античной истории, и в отношении глубокой характеристики катарсиса в трагедии и сложных ходов переосмысления суждений Ницше о дионисийском и о аполлоническом начале в греческой культуре.

8

Поскольку Иванов не завершил перевода и мы не располагаем окончательным беловым автографом всех трагедий, возможности для строго критического издания текстов его перевода Эсхила пока проблематичны. В основу настоящего издания положены рукописи, находившиеся до самой кончины поэта в его римской квартире (виа Леоне Баттиста Альберти, 25).

Тому, чтобы была выполнена воля отца и переводы Эсхила вышли на Родине, способствовали дочь и сын поэта. Согласно желанию и при содействии Лидии Вячеславовны Ивановой (1896—1985), успевшей принять участие в обсуждении первоначального плана этого издания, и

Димитрия Вячеславовича Иванова, который выступает в качестве одного из его подготовителей, было решено осуществлять издание по «римским» рукописям автографам: они всегда были под рукой поэта и, возможно, некоторые исправления на них отражают его авторскую волю на самых поздних этапах.

Из семи трагедий Эсхила в «Просительницах» Ивановым переведено 323 стиха из 1074; в трагедии «Семеро против Фив — 773 из 1078 по счету стихов в изданиях того времени. Перевод трагедии, которую Иванов поэтично именовал «Прометей скованный», начат им не был. У русского поэта была своя концепция образа Прометея, и задолго до начала переводов и до больших работ о трагедии и дионисийстве он, еще в 1903 г., задумал собственную трагедию «Прометей» (закончена в 1914, окончательный текст в издании: Пб. 1919).

Варианты, восходящие к рукописям, оставшимся в СССР, использованы в двух случаях. В стихах 839—840 (ср. 870—871) в трагедии «Эвмениды», где прочтение «римского текста» вело к аграмматичной конструкции. В другом случае, в «Плакальщицах» («Хоэфорах») — где в копии, восходившей к «римскому тексту», пропущены стихи 831—837.

«Орестея» в переводе В. Иванова впервые была напечатана в книге: Греческая трагедия. Эсхил, Софокл, Эврипид / Пер. с древнегреческого под ред. Ф. А. Петровского (М., 1950). В то трудное время имя переводчика, скончавшегося за границей, не решились назвать, и о переводах сказано лишь, что они сделаны под редакцией Ф. А. Петровского. Текст 1950 г. сильно отличается от нашего издания по двум причинам: он, видимо, восходит к варианту, отправленному в издательство братьев Сабашниковых, варианту, который В. Иванов впоследствии предполагал издать в ГАХН или в Гослитиздате, а к тому же Петровский, известный ученый и переводчик, сознательно стремился систематически редактировать текст, чтобы сделать его более доступным недостаточно подготовленному читателю.

9

В нашей книге текст Вячеслава Иванова в принципе остается неприкосновенным. В принципе — потому что за 60 лет, отделяющих его работу от сегодняшнего дня, некоторые уточнения стали необходимыми. Уцелевший текст Эсхила сам дошел в плохом состоянии, и от одного научного издания к другому нумерация стихов изменяется, а порядок их расположения существенно уточняется: не всегда стихи переставляются, но их номер, их теоретическое место в трагедии меняется. В книге сохранен порядок В. Иванова, но В. Н. Ярхо согласовал нумерацию с оксфордским изданием Д. Пэйджа 1972 г. (см. примечания). В делении трагедий принято воспроизводить реконструкцию древнегреческого построения — эписодии (действия), парод, эксод и т. д. Соответственное построение заменило указанные в рукописи Иванова «сцены». Ремарки, некоторые восходят, конечно, не к Эсхилу, но имеют долгую традицию и помогают уяснить «вѝдение» трагедии переводчиком, редакция старалась сохранить.

Устранена была там, где она носила явно случайный характер, непоследовательность переводчика в обозначении тех же предметов и людей из трагедии в трагедию, а иногда в той же трагедии: например, при колебании переводчика, писать ли «хоровожатый» или «предводитель хора», всюду избрано второе не только по принципу частоты употребления, но и ввиду принципиального изменения семантического поля слова «вожатый».

Много проблем возникает с написанием греческих слов и имен не только вследствие реформы русской орфографии 1917—1918 гг., но и в связи с нерегламентируемым движением традиции произношения и написаний, в частности — с ограничением в течение XX в. написаний через «э» в иностранных словах, даже там — например во французских словах и фамилиях, где «э» намного точнее, чем «е», и может разграничить омонимы. Чтобы избежать графической видимости крайней архаизации, «э» после согласных заменялось на «е»: «менады», «Клитемнестра» вместо «мэнады», «Клитэмнестра», которые теперь, при частом употреблении, устарелостью графики могут спровоцировать утрированное произношение, выходящее за обычные русские нормы. По этому же принципу в трагедиях был, где он непривычен, стянут древний дифтонг в имени царя Пройта, который становился Претом. Не нужно ведь писать по-русски Ойдип вместо Эдип, о-в Эвбойя, вместо Эвбея, Сейри́ос, вместо Си́риус, ойкономия вместо экономия, хотя: ойкумена.

В известных пределах сохранено колебание В. Иванова, свойственное и современному русскому произношению, в написании греческих слов, начинающихся с «эвр—» («евр—»).

После длительного размышления издатели решили исправить написание Вячеславом Ивановым слова «Эринний» на признанное правильным написание с одним «н». Хотя для поэта двойное «н» могло быть звукописью.

При воспроизведении многочисленных греческих и латинских существительных и собственных имен третьего склонения (соответствующих редким у нас разносклоняемым существительным типа «дочь» — «дочери») преимущественное признание в русском языке давно получила применяемая и В. Ивановым система, согласно которой за немногими исключениями в написании, ударении и произношении следуют производящей *основе* (косвенных падежей — ср.: «дочерь-»), а *не именительному падежу* (ср.: «дочь»). Это имеет лингвистическое объяснение, соответствует единству индоевропейских языков, более чем двухтысячелетней традиции передачи таких слов при переводе на латынь, словообразованию от основ, реальному развитию народной латыни, а также живому функционированию слов, богатству ассоциативных связей, произведения прилагательных и других частей речи и «вписыванию» греческих и латинских слов в другие языки, особенно с развитым склонением: замена по-русски «Фетиды» на «Фетис», «Цицерона» на «Цицеро», или «Плеяды» на «Плеяс», нарушала бы традицию и ослабляла бы культурные связи между европейскими народами.

Своевольная замена грозила бы в этих случаях породить хаос. Мно-

гое нарушалось бы в связи русского языка с древними языками и культурами, если последовательно подставлять вместо «Колхи́да» именительный падеж «Колхи́с», или в латыни «Сци́пио» вместо «Сципио́н». Еще хуже для языков с богатой системой склонения, если греческое слово заимствуют через латинский именительный падеж — «Апо́лло» (а из-за распространенности английского языка в произношении типа «Эпе́лоу»), вместо «Аполло́н».

Однако свойство всех естественных языков и их поэтов не быть так скудно последовательными, как язык эсперанто. Поэтому и русский язык вообще, и язык Вячеслава Иванова в особенности, могут иногда прибегать к формам, которые построены на именительном падеже разносклоняемых слов греческого языка. Не принято говорить «Хеоп» или «Хеопова пирамида», но Хеопс (им. падеж) Вячеслав Иванов пишет по именительному падежу Пелопс, а не Пелоп. Иногда выразительность звучания побуждает его предпочесть «именительное» ударение «основному»: «Та́нтал» вм. «Танта́л». Все эти особенности сохраняются в издании. В редчайших случаях освящено традицией и целесообразно даже употребление *латинского* варианта основы греческих имен, делающее имя склоняемым по-русски: отсюда устойчивость формы «Латона», вместо правильного, но не склоняющегося и не понятного после устранения «ятя» без знака ударения «Лето», «Лато́», имени титаниды — матери Аполлона и Артемиды.

В затруднение издателей поставила испробованная поэтом и правильная с точки зрения греческого, но недостаточная с точки зрения русского языка реконструкция в переводе наименования женщин-воительниц «amazónes» (ед. число — amazṓn), как «амазоны». Подобная форма возможна по-немецки, так как род определяется членом «die» по-французски, где в данном случае определенный член не может выступить как указатель рода, но женский род выражается «женским» немым «е» в окончании, которое меняет произношение последнего звука с носового «н» на обычное. По-русски же «амазоны» создают четкую грамматическую мужескую оппозицию женскому роду, обозначенному суффиксом лица женского пола -к-. «Амазоны» по-русски создают образ как-то соотносящихся с амазонками воителей мужчин, или порождают иронические, если не комические коннотации. Поэтому отметив здесь опыт В. Иванова, издатели в тексте заменили форму без суффикса лица женского пола на привычных «амазонок».

Много сложностей встречалось в связи с передачей в тексте греческой «теты» («ϑ»), звучавшей в древнегреческом языке как придыхательное «т» и записывавшейся по-латыни «th». В словах, пришедших к нам через Запад «тета» пишется и произносится по-русски как «т» (теология, театр и т. п.). Этот звук эволюционировал в самом греческом языке и в средние века стал произноситься как «сита» (вроде английского глухого «th» или испанского «z»). В словах, перешедших из греческого в русский без посредства Запада, он писался «фита» («Ѳ»), а произносился как «ф», так же, как буква «ферт»: «Ѳедор Филиппович».

В издании своей монографии о Дионисе в Баку в 1923 г., т. е. несколько лет спустя после реформы орфографии 1917—1918 гг., Иванов, следуя во всем новой орфографии, настоял все же на сохранении для греческих слов и имен «фиты». Это этимологически было безукоризненно правильным, но решало произносительный вопрос греческой «теты» в пользу «ф», что противоречит двойной русской традиции. В переводе трагедий и других текстов Иванов непоследователен: произносит и пишет (как все русские) в одних случаях «т», в других — «ф». Если это — колебания в написании (произношении) одних и тех же имен и в тех же произведениях, то издатели, в принципе будучи нейтральными в вопросе, как писать «Фесей» или «Тесей», «Фемида» или «Темида», избирали более распространенное у Вячеслава Иванова написание, а когда встречались с равновесием, то учитывали волю, выраженную в бакинском издании 1923 г., и однотипно писали, например, имя кровного врага Атридов, сблизившегося с женой Агамемнона Клитемнестрої, участника убийства Агамемнона: «Эгисф», а не «Эгист».

10

Известная синтаксическая и лексическая архаичность перевода, особенно хоров, может быть признана адекватной соответствующим качествам подлинника. За одно поколение, разделяющее Эсхила и Софокла. греческий литературный язык перешел едва ли не в новый период своей истории.

Читатель должен привыкнуть к употреблению трудных оборотов в некоторых выходящих из оборота слов, которое соответствует духу языка Эсхила. Например, случай с омонимами «тьма» — один со значением «темнота», индоевропейского происхождения; другой — со значением «множество», «десять тысяч», ср. «темник» (военачальник над большим войском) — происхождения тюркского. Эти омонимы и в XIX в. (см. «Толковый словарь...» В. И. Даля на слово «темь») не были строгими омонимами и могли различаться по написанию и произношению. Темнота — писалась как сейчас «тьма», а множество — «тма», без мягкого знака. Так же поступает Вячеслав Иванов по отношению ко второму значению, и мы сохраняем в таких случаях написание «тма».

У В. Иванова немало трудных слов, к которым нужно привыкнуть, — например: «недýговать» (от «недýг») в смысле «хворать», «болеть»; «надмившийся» (ср. «надменный»).

Встречаются и слова, которые нам не попадались в других текстах: в переводе «Семеро против Фив» (ст. 260) Этеокл говорит: «Прошу тебя, исполни просьбу летую». Действительно ли это «летый» — «дозволенный», «возможный», от древнерусского «лѣть» в одном из его смыслов — «льзя» (т. е. «можно») или неправильное прочтение «римского текста»: «летый» вместо «легкий» (в оригинале «Koūphos»).

Работа над такой книгой, как «Эсхил Иванова» вызвала у Редколлегии и специалистов чрезвычайный интерес и собрала группу сотрудников, которую, кажется, не собирала еще ни одна работа «Литературных

памятников». Лишь сверхзанятость не дала возможности председателю Редколлегии Д. С. Лихачеву возглавить редактирование. Издание Эсхила было одним из последних вопросов, которые волновали нашего знаменитейшего античника Алексея Федоровича Лосева (1893—1988). В работе над книгой приняли участие весьма опытные специалисты — В. Н. Ярхо, М. Л. Гаспаров, Н. В. Котрелев. Были привлечены и более молодые филологи-классики Г. Ч. Гусейнов и Н. И. Григорьева.

Последние воспоминания А. Ф. Лосева 1987—1988 гг. о Вячеславе Иванове предоставлены А. А. Тахо-Годи и подготовлены к публикации Г. Ч. Гусейновым, учеником А. Ф. Лосева.

Большое значение — деловое и неизмеримое символическое — имеет и то, что сын поэта, Димитрий Вячеславович Иванов, принял участие в подготовке издания.

Трудную задачу оценки проделанного труда взяла на себя А. А. Тахо-Годи.

А. Ф. Лосев

ИЗ ПОСЛЕДНИХ ВОСПОМИНАНИЙ О ВЯЧЕСЛАВЕ ИВАНОВЕ

— Я и сейчас вижу, как в середине сидит председатель [заседания религиозно-философского общества имени Вл. Соловьева [1]] Г. А. Рачинский [2], рядом с ним докладчик Вячеслав Иванович Иванов. Полевей — такая грузная мощная фигура Евгения Николаевича Трубецкого [3]. А направо — Сергей Дурылин [4] сидел и Владимир Эрн [5]. Иванов читал блестяще. У него такой необычный язык, самостоятельный совершенно, язык такой мистический, но очень понятный и очень такой интимный. Мне, во всяком случае, это страшно понравилось. И я сразу почувствовал, что все они действительно тут живут теми же идеями, которыми я пробавлялся в своем Новочеркасске на Михайловской улице.

Я и сейчас слышу одну из реплик Евгения Трубецкого: «Дорогой Вячеслав Иванович, вот Вы — поэт. Вы проповедуете поэтическое познавание мира. А мне как же быть? А я не поэт. Да».

На это Иванов ему отвечает: «Дорогой князь! Вы больше поэт, чем настоящие поэты...» Но он запомнился мне не только своеобычностью поэтического слова. Он был и крупным для своего времени ученым, у него всегда были оригинальные, глубокие идеи в понимании античности. У него напевный, торжественный язык и такие выражения, что в обыденной речи кажутся немыслимыми, даже вычурными. Вместе с тем они резко выделяли его из толпы собратьев-поэтов начала века. Очень жалею, что мне не пришлось у него учиться — в буквальном смысле. Он преподавал только в Баку...

Мы — два грозой зажженные ствола...
Два пламени полуночного бора,
Мы — два в ночи летящих метеора,
Одной судьбы двужалая змея [6]

У него было такое ослепительное словотворчество, но не только поэзия была у него на первом плане, а и философия, и религия, и история. Для

[1] Речь идет об одном из заседаний 1911 г., на котором Вяч. Иванов сделал доклад «О границах искусства».

[2] Григорий Алексеевич Рачинский (1859—1939) — председатель общества имени Вл. Соловьева, редактор последних томов собрания сочинений Соловьева и первых вышедших томов полного собрания сочинений Фр. Ницше на русском языке.

[3] Евгений Николаевич Трубецкой (1863—1920) — религиозный мыслитель, философ, друг и последователь Вл. Соловьева.

[4] Сергей Николаевич Дурылин (1877—1954) — поэт и философ, с конца 1930-х годов — театровед и театральный критик.

[5] Владимир Францевич Эрн (1881—1917) — философ, автор трудов о Владимире Соловьеве.

[6] «Любовь». — В кн.: *Вяч. Иванов*. Кормчие звезды. СПб, 1903. С. 188.

меня это авторитет в смысле мировоззрения. В смысле единства искусства, бытия, космологии и познания человека.

Я думаю, что самое интересное и самое ценное у Вячеслава Иванова — именно эта объединенность...

Поговаривали о том, чтобы и меня привлечь для характеристики мировоззрения Иванова... Но я сейчас болен, так что быстро сделать я не смогу эту работу; а если не очень быстро, то, конечно, я бы ее с удовольствием сделал. Я бы там доказал, почему это есть и теория искусства, и теория философии, и теория истории, и теория человеческой жизни. Насколько это глубоко, разнообразно, в какой внутренней глубокой системе все объединено в одно целое...

И потом — меня всегда привлекало в Вячеславе Иванове то, что он был действительно *погружен* в свое философско-поэтическое творчество. Он не занимался ни общественными делами, ни политическими. Конечно, многие сочтут это как свойство отрицательное... Я тоже думаю, что это явление отрицательное — с общественной точки зрения, но нельзя же от каждого творца требовать все сразу. Хорошо то, что он дал.

У Иванова такая философия, которая в то же самое время и есть умозрение, ви́дение мира в целом. Мир в целом! .. Конечно, это в конце концов тоже поэзия, но такая, которая неотделима от философии, неотделима от религии, неотделима от исторического развития человека. Именно поэтому я целую жизнь являюсь сторонником Вячеслава Иванова, являюсь его учеником...

Его стихи трудно считать только поэзией, или только философией, или только религией. Они представляют собой цельное отношение человека к окружающему, которое трудно даже назвать каким-нибудь одним именем. У Иванова есть сборник «Родное и вселенское». Это для него характерное сочетание, где заключено максимальное космическое, всеохватное и в то же время максимально родное и интимно пережитое. Его художественность заключается в отождествлении родного и вселенского, в этом объединении двух сфер, которые, казалось бы, ничего общего между собой не имеют...

Оно так же и в языке создает потребность небывалых словесных сочетаний, небывалых комбинаций. Хотя многие это не принимают, считая за декадентство.

> Мы — всплески рдяной пены
> Над бледностью морей [7].

Я не знаю, какой другой поэт так скажет. Там что ни фраза, то глубоко пережитой образ. Все это даже перенасыщено образами.

Поэтому, кстати, Иванов никогда не будет популярен. Он слишком учен, слишком необычный и книжный... А ведь на самом деле как все это глубоко им пережито. Главный его сборник так и называется «Cor ardens» («Пламенеющее сердце»).[8]

[7] *Вяч. Иванов.* Прозрачность. Вторая книга стихов. М.: «Скорпион», 1904. С. 3.
[8] Опубликован издательством «Скорпион» в 1911 г.

Иванов закрытый поэт. И чтобы доказывать его поэтическую мощь, оригинальность, надо вскрывать заложенный в его поэзии смысл — с одной стороны, а с другой — требовать от читателя усиленной образованности и постоянной работы мысли.

Художественное творчество, думает Вяч. Иванов, начинается с выявления самобытных глубин человеческого субъекта, причем это возрастание и оформление глубин и выявляет собою *манеру* данного художника. На путях дальнейшего углубления художественного творчества творец приходит к определенному оформлению своих субъективных глубин, которые получают уже и свою особую терминологию. Именно это — лицо художника. Развиваясь дальше, художник сталкивается с объективным миром во всей его глубине и широте, когда этот мир уже заставляет его забывать о собственных самобытных глубинах. Только здесь, после преодоления своей собственной индивидуальности и после выхода на арену «объективного», «вселенского», «соборного» и общенародного творчества художник является творцом уже не просто своей манеры или своего лица, но своего стиля.

Теперь привыкли расчленять стихотворную ткань. Здесь умствование, а там — сердечное излияние... Для Иванова такой подход не годится. У него *единое целое*, абсолютная слиянность всего максимально высокого и максимально интимного. У него не различаются ум и чувственная вспышка, нет.

В искусстве Иванова нет воображения. Воображение — как его понимает мещанин — это выдумка, отличная от реальности. Обыватель не умеет синтезировать, односторонне хватается за какие-то факты, которые ему нужны и близки. А целое не умеет ни созерцать, ни формулировать. А то, что делал Вячеслав Иванов, — это не прихоть художественная, а широкая объективная картина...

Меня к нему привел поэт и переводчик В. О. Нилендер.[9] Вяч. Иванов читал мою дипломную работу «Мировоззрение Эсхила», читал, сделал много замечаний. В общем отношение его было положительное, но сделал много таких замечаний, которые мне пришлось учесть... Очень внимательно отнесся...

Он защитил диссертацию на латинском языке в Германии, он настоящий филолог-классик. Москвичи его, конечно, не признавали. Потому что он символист, он декадент и все такое... Они не признавали, но его признавали и в Германии, и в Риме, где он преподавал в университете. А Москва его не признавала! Ну, Иванов не всем по зубам. Это слишком большая величина, чтобы быть популярной.

Мы два в ночи летящих метеора...

— такая образность по природе своей не проста, не общедоступна. Это — наивысший реализм, а не субъективизм, хотя тут на каждом шагу — тайна. Родное и вселенское.

---

[9] Владимир Оттонович Нилендер (1883—1965) — поэт, переводчик древних авторов.

В. Н. Ярхо

НА РУБЕЖЕ ДВУХ ЭПОХ

Пятый век до н. э.* в Древней Греции — время «отцов». В Афинах творят «отец истории» Геродот и «отец комедии» Аристофан. «Отцом трагедии» прозвала уже античная критика Эсхила, и эту характеристику более двух тысяч лет спустя принял Энгельс, размышляя над значением «тенденциозности» в творческом процессе большого художника. Определение «отец трагедии», неизменно повторяемое по отношению к Эсхилу во всех учебниках, хрестоматиях, монографиях, стало для нас настолько привычным, что мы часто даже не задумываемся над тем, какое значение вкладываем в это словосочетание. В самом деле, почему Эсхил — «отец трагедии»?

Если трагедия это синоним художественного воплощения какого-либо существенного противоречия действительности, разрешающегося обязательной гибелью вовлеченных в него действующих лиц, то из дошедших до нас семи трагедий Эсхила по крайней мере три («Персы», «Просительницы», «Эвмениды») под это определение не подходят, а «Эвмениды», завершающие «Орестею», придают к тому же всей трилогии торжественно примирительный финал.

Если трагедия это синоним напряженного конфликта, в котором раскрываются мотивы поведения и внутренний мир сталкивающихся между собой героев, то в «Персах» и «Просительницах» действующим лицам принадлежит не больше половины пьесы, а остальную часть составляют хоровые партии; к тому же в «Персах» никто ни с кем не сталкивается впрямую на глазах у зрителя.

Если действительность, воссоздаваемая трагедией, включает в себя деятельность великих и малых мира сего, от королей до могильщиков, то и здесь Эсхила трудно назвать прямым предшественником новой европейской драмы. Правда, он ввел в первоначальную трагедию-кантату второго актера, создав этим предпосылки для развертывания драматического конфликта, но во всех трех частях «Орестеи» принимают участие в общей сложности 12 персонажей, в то время как редкая трагедия

* Все события, упоминаемые в дальнейшем и особо не оговоренные, относятся ко времени до нашей эры и специальной пометкой «до н. э.», не снабжаются. Ссылки на стихи даются по греческому оригиналу, названия трагедий — в сокращении: Аг. — «Агамемнон»; Пе. — «Персы»; Прос. — «Просительницы»; Сем. — «Семеро против Фив»; Хоэ. — «Хоэфоры» (Вячеслав Иванов озаглавил эту часть трилогии «Плакальщицы», но сохранил в подзаголовке греческое название «Хоэфоры»); Эвм. — «Эвмениды».

Шекспира обходится двумя их десятками, не говоря уже о его исторических хрониках, где число участников может достигать сорока-пятидесяти человек.

Если под трагедией мы привыкли подразумевать крупномасштабное художественное полотно, требующее для своего воспроизведения перед зрителем нескольких часов, то в самой длинной трагедии Эсхила — «Агамемноне» — всего около 1670 стихов, что составляет по объему примерно половину «Короля Лира», притом что все остальные знаменитые трагедии Шекспира гораздо длиннее «Лира», а все остальные трагедии Эсхила гораздо короче «Агамемнона» и не превышают 1100 стихов.

И все же Эсхил — «отец трагедии», и никто еще не посягнул на это звание, не решился усомниться в правомерности приложения его к древнему поэту. Почему?

Ответить на этот вопрос мы и попытаемся в настоящей статье.

1

В истории мировой культуры есть фигуры, которым, кажется, самой судьбой было предназначено выполнить историческую задачу, драматическую по своему существу: завершить достижения предшествующей общественной эпохи, освоить их и открыть путь в новый исторический этап. Такой фигурой на рубеже Средневековья и Возрождения высится суровый гвельф Данте; кризис ренессансного гуманизма в его столкновении с подлинной сущностью буржуазных отношений нашел выражение в «бесконечном» охвате действительности у Шекспира; целая эпоха европейского барокко оказалась переосмысленной и преодоленной в жизнеутверждающем трагизме личности Бетховена. К таким фигурам принадлежит и Эсхил.

Его творческая деятельность приходится на первую половину V в., когда на земле Греции впервые рождалась демократическая форма государственной власти. Процесс этот был не простым и во многом противоречивым. С одной стороны, афинская демократия воспринимала себя как возврат к старинному общинно-родовому равенству всех членов племени, освященному благодетельным покровительством отчих богов. Отсюда часто раздававшиеся среди афинского демоса призывы к возрождению древних обычаев отцов, чья эпоха представлялась неким идеалом. С другой стороны, это первобытное равенство давно исчезло под напором развивающихся торгово-денежных отношений и частной собственности. К моменту первого выступления Эсхила на афинском театре его родной город уже успел пережить и захват общинной земли разбогатевшими аристократами, и продажу в рабство закабаленных крестьян-должников, и не во всем удавшуюся попытку реформатора Солона положить конец этим злоупотреблениям. Прошли Афины и через почти обязательную для передовых греческих полисов (городов-государств) тиранию, т. е. такой период общественных отношений, когда кто-нибудь из старинного и знатного рода захватывал единоличную власть и употреблял ее на то, чтобы ограничить могущество родовой аристократии и открыть путь к развитию ремесла и сельского хозяйства, поднимая тем самым благо-

состояние мелких землевладельцев и городских мастеровых. Впрочем, и к самой тирании к концу VI в. у афинян сложилось двойственное отношение: отдавая должное умершему правителю Писистрату и даже подчас называя время его тирании «золотым веком», они с трудом переносили деспотическое господство его сыновей, ставших тиранами в полном смысле этого слова.

Свержение Писистратидов, бывшее делом рук других аристократических родов, вопреки их желанию открыло дорогу преобразованию общественной жизни на демократической основе. Реформа Клисфена (507) сломала сословные перегородки, еще сохранявшиеся от времен родового строя. Во главе исполнительной власти был поставлен Совет пятисот, избиравшийся поровну от десяти новых административных единиц — фил, в каждую из которых входили теперь жители трех областей Аттики, различавшихся хозяйственным укладом; таким образом, в Совете пятисот были представлены и землевладельцы средней, равнинной полосы, и собственники мельчайших участков в горной части, и жители побережья, для которых главным источником существования была торговля и обслуживание флота.

Вместе с тем до полного политического равенства сословий было еще далеко: на должности девяти архонтов, руководивших текущей государственной деятельностью, избирались только люди, принадлежавшие к двум первым, наиболее зажиточным разрядам. А поскольку архонты, отслужившие годичный срок, пополняли состав ареопага — по происхождению, древнего органа, призванного следить за соблюдением религиозных установлений, но в начале V в. прибравшего к рукам контроль над всей государственной жизнью, то афинская политика в эти десятилетия носила достаточно консервативную окраску, весьма далекую от подлинного народоправства.

Отсюда — неослабевавшие внутренние противоречия в общественной жизни, равно как и удивительные, а порой и трагические повороты в судьбе самых выдающихся афинских граждан.

Греко-персидская война, длившаяся с перерывами около четырех десятилетий и вошедшая в историю как образец патриотического подвига маленького государства, каким были Афины, в борьбе с колоссальной персидской монархией, отнюдь не единодушно воспринималась ее современниками. Были среди афинской знати и такие, которые предпочитали потерю независимости и подчинение персам росту политического влияния средних и беднейших слоев демоса. Эта позиция некоторой части знати вызывала у народа вообще подозрительное отношение к ней. Поэтому стоило Мильтиаду, победителю персов при Марафоне (490), потерпеть неудачу при осаде о-ва Лемноса, как он был приговорен к огромному штрафу и кончил жизнь в тюрьме, не имея средств его выплатить.

Вскоре после Марафонской победы в Афинах возникли острые споры о путях подготовки к отражению новой персидской агрессии, в неизбежности которой никто не сомневался. Дельфийский оракул (а к нему принято было обращаться за советом в важнейших вопросах государ-

ственной и частной жизни) дал и на сей раз двусмысленный ответ: Афины спасутся-де за деревянными стенами, и это было проще всего понять как указание на необходимость возведения вокруг города надежных укреплений. Только проницательность нового вождя афинской политики — Фемистокла — побудила его соотечественников к иному истолкованию пророчества: под деревянными стенами Аполлон имел в виду, по мнению Фемистокла, морской флот, и он не без труда убедил афинян обратить годовой доход от принадлежавших им серебряных рудников на постройку кораблей. Предвидение Фемистокла блестяще подтвердилось, когда союзный греческий флот, втрое уступавший по количеству судов тысячной персидской армаде, все же нанес ей сокрушительное поражение при Саламине (480). Инициативе Фемистокла афиняне были обязаны еще одним успехом, на этот раз дипломатическим. Он понял, что после разгрома персов в Европе, довершенного год спустя после саламинской битвы победой сухопутного войска при Платеях (479), развернется соперничество между Афинами и Спартой, и, будучи направлен туда для переговоров, всячески тянул время, пока афиняне не успеют возвести разрушенные персами городские стены и начать укрепление своей важнейшей морской гавани Пирея. Теперь, располагая мощным флотом, Афины могли не бояться осады с суши, что, кстати говоря, подтвердилось полвека спустя во время Пелопоннесской войны. Казалось бы, заслуги Фемистокла перед согражданами были достойны всяческой похвалы, — между тем ареопагу, снова перехватившему власть, удалось добиться в народном собрании его изгнания, и человек, столько сделавший для победы над персами, умер вдали от родины, найдя прибежище не у кого-либо другого, а у персидского царя.

Немного спустя история повторилась с Кимоном, сыном Мильтиада. Богатый и обходительный человек, открывший свои сады для всех желающих, он пользовался всеобщим уважением, особенно после победы в 469 г. над персидским флотом уже у берегов Малой Азии, которую персы испокон веку считали своим владением. Однако один неосторожный шаг Кимона в отношениях со Спартой привел к тому, что он был обвинен в лаконофильстве и изгнан из отечества.

Многочисленные и напряженные перипетии внешне- и внутриполитических отношений в Афинах не могли не поставить мыслящего и к тому же глубоко религиозного человека, каким был Эсхил, перед коренными вопросами бытия. Что управляет ходом событий и движениями человеческой души? Как соотносятся между собой божественный промысел и человеческое разумение? Почему огромная и богатейшая персидская держава, до сих пор не знавшая поражений, должна была уступить маленьким и отнюдь не утопавшим в роскоши Афинам? Почему судьба то возносит людей, то низвергает их с недосягаемых вершин? В истории европейской цивилизации никто еще этими вопросами не задавался, и решение их не могло быть ни однозначным, ни прямолинейным. Мирозданию явно присущи какие-то противоречивые устремления, конфликтные ситуации, развязку которых не всегда дано угадать смертным. Выявление противоречий в действительности, распознание путей

ее развития, осуществляющегося через волю богов и деяния людей, — вот какая задача встала перед человеком, которому суждено было дать художественное выражение этим вопросам бытия.

2

Жизненный путь Эсхила носит на себе отпечаток все той же противоречивости его времени. Аристократ по происхождению, выходец из старинного знатного рода в Элевсине — религиозном центре богини земли и плодородия Деметры и ее дочери Персефоны, Эсхил мужественно сражался в обеих битвах, заложивших основу для расцвета афинской демократии, — при Саламине и Марафоне, где погиб его брат. Первая из них навеки запечатлена в эсхиловских «Персах», объясняющих победу афинян преимуществом их демократического устройства, при котором все равны, над персидской монархией, в которой все — рабы одного господина. Принадлежа к аттической знати, Эсхил в то же время очень трезво оценил реформу Ареопага (462), нанесшую решительный удар по политическому господству аристократии. Искренне верующий человек, сознающий величину дистанции между божеством и смертным, он не остановился перед тем, чтобы вывести Аполлона и Афину в качестве участников судебного разбирательства в Ареопаге. Адепт религии Зевса, он наделил верховного олимпийца в своем «Прометее» такими чертами, что трагедия эта стала первым памятником религиозного критицизма и открыла собой список произведений мирового атеизма. Любимец афинян, почти не знавший себе соперников на трагической сцене, он умер в 456 г. в далекой Сицилии и ни словом не обмолвился о своей художественной славе в написанной им для себя эпитафии:

Эвфорионова сына, Эсхила афинского кости
Кроет собою земля Гелы, богатой зерном.
Мужество помнит его марафонская роща и племя
Длинноволосых мидян, в битве узнавших его.

Между тем на афинской сцене Эсхил появился впервые двадцати пяти лет от роду, за 10 лет до своего участия в Марафонском сражении, а первую победу в соревнованиях трагических поэтов одержал за четыре года до морского боя при Саламине. Дошедшие до нас семь трагедий не составляют и десятой части его художественной продукции: всего Эсхил написал не менее 80 драм и завоевал первое место при жизни 13 раз, а после его смерти его трагедии — в порядке особого исключения, допущенного для одного Эсхила! — принимали участие в сценических состязаниях на равных правах с творениями живущих поэтов и неоднократно одерживали победу. Если учесть, что афинские трагики представляли для исполнения не единичные пьесы, а тетралогии — комплекс из четырех драм, то станет ясно, что при жизни Эсхила примерно три четверти поставленных им произведений удостоились первого места.

О других подробностях его биографии известно не слишком много. Вероятно, в конце 70-х годов он получил приглашение в Сицилию, где

поставил трагедию «Этнеянки», посвященную основанию сиракузским тираном Гиероном города Этны у подножия одноименной горы. Возможно, что тогда же в Сицилии были показаны и «Персы», уже одержавшие победу в Афинах. В другой раз Эсхил направился в Сицилию после триумфального успеха «Орестеи», поставленной в Афинах в 458 г. Античные источники приводят разные, большей частью анекдотические причины его отъезда, которые, однако, трудно согласовать с вполне достоверным сообщением о победе «Орестеи».

Оба сына Эсхила продолжили дело его жизни, посвятив себя драматургии; старший из них, названный по делу Эвфорионом, одержал в 431 г. верх над Софоклом и еврипидовской «Медеей». Племяннику Эсхила Филоклу приписывают победу над «Царем Эдипом»; в свою очередь, его правнук Астидамант был одним из знаменитейших трагиков IV в.

Не сохранилось высказываний Эсхила о собственном творчестве, если не считать многочисленных реплик на этот счет, вложенных в его уста Аристофаном в «Лягушках» (404). Есть, впрочем, одно сообщение, передаваемое позднеантичным компилятором Афинеем (III в. н. э.): Эсхил-де называл свои трагедии «крохами с пиршественного стола Гомера», и до сих пор не иссяк поток исследований, стремящихся установить степень «гомеризации» в творчестве афинского трагика. Между тем, активно используя богатейшее собрание сюжетов, которые давали гомеровские и так называемые киклические поэмы, в древности тоже приписывавшиеся Гомеру, Эсхил очень далеко ушел от мировоззрения гомеровского эпоса, а встречающиеся в нем художественные приемы переосмыслил применительно к задачам собственного творчества. Картина мира у Гомера или, еще шире — во всей поэзии периода архаики (VIII—VI вв.) и у Эсхила — вот проблема, подлежащая теперь нашему рассмотрению.

3

Ни у кого из древнегреческих поэтов по меньшей мере до конца V в. не вызывало сомнения божественное управление миром. Суть вопроса сводилась к тому, какие принципы лежат в основе этого управления, чем руководствуются боги в своем отношении к людям. С этой точки зрения боги Гомера находятся на достаточно древнем уровне представлений о силе, господствующей в мире.

Прежде всего гомеровский Олимп являет собой собрание весьма беспокойных и строптивых персонажей. Гера, чтобы помочь ахейцам одолеть хоть на время ненавистных ей троянцев, прибегает к волшебным чарам, обольщая и усыпляя Зевса. Проснувшись в ее объятиях и обнаружив злые козни Геры, Зевс грозит исхлестать ее молниями, напоминая, как однажды он уже подвесил ее за неповиновение между небом и землей (Ил. XIV, 14—33). Посейдон, сражающийся на стороне ахейцев, очень неохотно соглашается прекратить свое вмешательство, только временно уступая просьбе Зевса (там же, 172—217). Тот же Посейдон безжалостно преследует Одиссея и, увидев уже плывущего по морю героя,

несмотря на решение верховного бога, насылает на него бурю и обрекает его на новые испытания (Од. V, 282—297). Руководящим мотивом для такого поведения бога является просьба, обращенная к нему его сыном циклопом Полифемом, которого Одиссей обманул и ослепил, чтобы выбраться из его пещеры и вывести оттуда еще оставшихся в живых спутников; в противном случае им угрожала перспектива составить ужин страшного людоеда. Что в отношениях между Полифемом и Одиссеем правда была с самого начала на стороне Одиссея как чужеземца, заброшенного в неведомую землю, мало беспокоит Посейдона, — им руководит элементарный инстинкт мести, не разбирающий правых и виноватых.

Тот же инстинкт мести определяет отношение Геры и Афины к троянцам: оскорбленные решением Париса, который в споре трех богинь признал прекраснейшей Афродиту, две другие пылают гневом против всех троянцев и не дождутся часа, когда город Приама будет предан огню, а его жители — смерти. Когда Агамемнон оскорбляет Хриса, жреца Аполлона, бог по просьбе своего священнослужителя обрушивает моровую язву на ахейцев, последствия которой несоизмеримы с потерей, понесенной Хрисом. Для гомеровских богов не существует сколько-нибудь твердого представления о справедливости и морали; если они и карают людей за нарушение клятвы, пренебрежение долгом гостеприимства, отказ в помощи молящему, то делают это не из этических соображений, а потому что каждый такой поступок расценивается как оскорбление персонально заинтересованного божества. В остальном нравственные критерии гомеровским богам не слишком ведомы, отчего они и не могут выступать хранителями справедливости на земле.

Этическая беспроблемность богов находит в «Илиаде» соответствие в моральной беспроблемности смертных. Разумеется, существуют определенные нравственные нормы, которым подчиняется поведение героев «Илиады»: стыд перед окружающими за недостойное поведение в бою, жажда посмертной славы и боязнь посмертного осуждения. При жизни, однако, осуждение никогда не настигает знатного вождя, порождая в нем сознание безответственности перед своим социальным окружением. В самом деле, Парис, похитив Елену, навлек на Трою тягостную войну, и своим соотечественникам он глубоко ненавистен, — никто, однако, не может принудить его вернуть Елену Менелаю и тем спасти город от гибели. Агамемнон в несправедливом раздражении оскорбил Ахилла, вынудив его отказаться от участия в боях. Этот поступок Ахилла влечет за собой многочисленные жертвы со стороны ахейцев и опасность гибели их кораблей, — никто не решается поставить в вину ни Ахиллу его чрезмерный гнев, ни Агамемнону его надменность. Если оправданием Ахиллу может служить его рыцарская честь, для спасения которой годятся любые средства, то «пастырю народов» Агамемнону вовсе непростительно действовать во вред войску, доверившему ему верховное командование. Тем не менее факт остается фактом: в своем поступке Агамемнон готов винить Зевса, Эринию, Ослепление-Ату, но только не себя! Неподотчетность эпического вождя — существенная черта гомеровского героя, о которой нам еще придется вспомнить.

Нравственная беспроблемность гомеровских героев объясняется в значительной степени тем, что участь человека в героическом эпосе предопределена доставшейся ему при рождении «долей», и нет никакой зависимости между сроком его пребывания на земле и образом его поведения. Если Ахиллу суждено умереть в расцвете сил, не взяв Трои, то это произойдет не потому, что он хуже других ахейских вождей или бог хочет покарать его за какой-нибудь проступок, — просто такую «долю» выпряла ему судьба. Точно так же обстоит дело с главным троянским героем Гектором: он храбр и благочестив, никогда не забывал оказывать Зевсу подобающие почести, и верховному олимпийцу совсем не хочется обрекать его преждевременной смерти. Тем не менее, когда Ахилл и Гектор сходятся в смертельной схватке, Зевсу не остается ничего другого, как взять в руки весы судьбы и положить на их чаши жребии обоих героев; поскольку жребий Гектора перетягивает, склоняя чашу весов к Аиду, Афина получает разрешение прийти на помощь Ахиллу и ускорить гибель Гектора (Ил. XXII, 209—305), — такова необъяснимая и непознаваемая воля судьбы.

Из всего сказанного не следует, что гомеровские герои безвольно и бездеятельно ожидают исполнения своей доли, — напротив, в пределах отпущенного им срока они проявляют максимальную активность. Вместе с тем наступление этого последнего срока совершенно не зависит от характера их поведения, если не считать действий, которые могут задеть непосредственно бога.

Только в более поздней «Одиссее» возникают зачатки этической проблематики. Хоть боги и не вмешиваются сами в судьбу Эгисфа или спутников Одиссея, они все же стараются предостеречь их от нечестивых поступков; в поэме достаточно часто звучат размышления о божественной каре, постигающей человека за дурные дела, и, следовательно, о его ответственности. Более решительный шаг в процессе выработки нравственных норм, определяющих благополучие смертных, в процессе превращения своевольных и мстительных богов в хранителей этих норм делает в своем творчестве Гесиод (начало VII в.). Происходит это тоже не сразу. В ранней поэме беотийского поэта — «Теогонии» — Зевс все еще остается самым сильным, могучим и хитрым из богов: победу над Кроном обеспечивает ему мстительная хитрость, над титанами — превосходство в силе и вооружении. В отношениях с Прометеем Зевс руководствуется такой архаической категорией, как гнев лично задетого, обманутого бога. В другой, более поздней поэме — «Трудах и Днях» — рядом с Зевсом уже выступает его дочь богиня Дика — персонифицированная Справедливость, следящая за поведением людей и карающая при помощи Зевса тех из них, кто нарушает ее заповеди. Правда, функции Дики ограничиваются у Гесиода в основном сферой судопроизводства: город, где гражданам и чужеземцам обеспечен праведный суд, ожидает процветание; городу, где, уступая корыстным вожделениям, творят неправедный суд, грозит мор и разорение. Однако Гесиод уже ставит благополучие всего гражданского коллектива в зависимость от соблюдения справедливости, находящейся под покровительством Зевса.

Оставляя в стороне многих представителей архаической лирики VII—VI вв., которые отчасти разделяют эпическое представление о непостижимости воли верховного божества, отчасти ищут какие-то нравственные нормы общественного поведения индивида, остановимся здесь только на соотечественнике Эсхила Солоне, во многом подготовившем на аттической почве разработку идеи ответственности человека. Объективный критерий, по которому строится мироздание, Солон находит в справедливости божественного управления и неизбежном наказании нечестивца. Содержание же нечестивости он видит в стремлении к чрезмерному и, главным образом, неправедному обогащению, которое наносит непоправимый ущерб всему государству как социальному организму, ибо становится источником гражданских распрей, ведущих к самоуничтожению полиса. В соответствии с общей моральной концепцией Солона, справедливость является у него не синонимом «суда» и «права», как это было у Гесиода, а самой основой гражданского общежития, имманентным законом социального благополучия.

При очевидном прогрессе, достигнутом в послегомеровской поэзии в поисках рационального обоснования мира, недостатком и Гесиода и Солона была известная прямолинейность, однозначность созданной ими картины. «Кривой» суд, неправедное обогащение — плохо; «прямой» суд, благополучие, достигнутое честным путем, — хорошо. Представить себе совмещение в одном и том же акте позитивных и негативных сторон не было дано предшественникам Эсхила. На его долю выпала задача раскрыть в человеческом деянии диалектику взаимоотношения с объективно существующим миром во всей его сложности и противоречивости. Но и Эсхил пришел к решению этой задачи тоже не сразу, а в результате длительных поисков и раздумий, отчасти принимая, усваивая и завершая, но в конечном счете преодолевая архаические представления как о божестве, так и о человеке.

4

Не приходится удивляться, что в мировосприятии Эсхила религия занимает столь же значительное место, как в сознании его предшественников и как во всей общественной и частной жизни его современников. В мире Эсхила действует множество богов, не называемых более точно, чем по их местопребыванию и функциям: это боги олимпийские и подземные, «родовые» и «отчие», защитники городов, где их почитают, и наблюдающие за их внутренней жизнью, наконец, никак не определяемые безымянные боги и божества (θεοί и δαίμονες), под которыми разумеется совокупность верховных существ, обладающих способностью приносить людям добро и зло. Существенное место занимают в трагедии Эсхила и вполне конкретные боги, члены олимпийского пантеона, в первую очередь Зевс, а также Гера, Афина, Аполлон, Артемида, Арес.

Человек у Эсхила живо ощущает непосредственную близость божества, к которому он обращается с благодарностью за выпавшую на его долю удачу и с мольбой о помощи и отвращении грозящего несчастья. Чрезвычайно характерна для античного отношения к божеству твердая

уверенность в «материальной заинтересованности» последнего: для богов выгодно защищать город, где их чтут и чествуют жертвоприношениями, ибо с гибелью такого города и сами боги лишатся в дальнейшем возможности получать столь обильные дары (Сем. 76 сл., 174—80, 304—311).

Однако из этого ощущения близости божества нельзя делать вывод, будто и у Эсхила на первом плане произвольная и необъяснимая воля богов и нет никакого различия между его религией и религией Гомера. Безусловно, Эсхил еще достаточно близок к традиционному антропоморфизму; но это традиционное (для эпоса и лирики) осмысление божества в трагедии Эсхила несравненно углубляется в этическом отношении, в направлении к познанию объективных законов существования мира. Именно наделение божества нравственными функциями переводит ничем не обусловленный произвол богов в рамки божественной справедливости, которая становится объективной нормой человеческого поведения. При этом сложная противоречивость существующего, единство закономерного и случайного, божественного и человеческого, получает полное выражение только в «Орестее». В предшествующих ей трагедиях такое осознание действительности как бы подготовляется по частям, и путь, ведущий к новому взгляду на мир, принципиально отличному от эпической веры в безразличную к смертным судьбу, пролегает в трагедии Эсхила через осмысление божества как нравственной и все более отвлеченной категории, управляющей миром по закону справедливости.

Так, не вызывает сомнений вполне антропоморфная характеристика Зевса в «Просительницах» — не только как родоначальника Данаид, но и как наиболее могущественного божества, не ведающего над собой ничьей власти (524—537, 597). Но наряду с этим обращает на себя внимание физическая непричастность Зевса к актам божественной кары, неразделенность его замыслов и их осуществления (88—103), для чего эсхиловскому Зевсу не приходится прибегать, как в эпосе (напр., Ил. XIV, 18—33), к непосредственному физическому вмешательству. Аналогичным образом, гнев Зевса-Гостеприимца, которым Данаиды неоднократно грозят Пеласгу (385, 427, 478), восходит к традиционным функциям божества, поскольку почитание гостя и чужеземца является одной из древнейших заповедей первобытнообщинной морали. Но Данаиды в трагедии Эсхила апеллируют не только к этому субъективному вмешательству Зевса; в их доводах все время фигурирует и такая отвлеченная категория, как справедливость (343, 395, 434—437): рядом и вместе с Зевсом она становится в «Просительницах» высшим нравственным законом, включающим в себя почитание и богов, и родителей, и чужеземцев (698—709).

В «Персах» роль Зевса незаметна; не встречается в трагедии и понятие «справедливость». Гораздо чаще речь идет о безымянных богах, отвратившие от Персии свою прежнюю милость. Однако неправильно было бы видеть в поражении Ксеркса одно лишь действие злобной «зависти богов», преследующей чрезмерно вознесшегося смертного. Хотя в трагедии и слышится отголосок примитивной веры в «зависть» злокоз-

ненного божества (362), гораздо важнее убеждение Эсхила в неизбежности воздаяния, кары (808, 813 сл.), постигающей Ксеркса за его «гордыню»; суть же ее состоит в нарушении естественного расположения моря и суши, которому соответствует столь же естественное, с точки зрения Эсхила, различие в политических системах, господствующих в персидской монархии и афинской демократии. Кара богов за «чрезмерно заносчивые замыслы» Ксеркса (827 сл.) выступает как божественное санкционирование эллинского государственного строя и гражданского равноправия.

Сплетение воедино религиозной, нравственной и политической проблематики отличает и трагедию «Семеро против Фив». В характеристике аргивян, нападающих на Фивы, мы встречаем такие недвусмысленные оценки их поведения, как гордыня, нечестивость, целое гнездо терминов, группирующихся вокруг понятия «хвастовство». Наиболее конкретное выражение надменность и кичливость нападающих находят в символах, изображенных на их щитах, и в полных дерзостной похвальбы речах, дышащих откровенным и вполне сознательным богохульством. Отсюда очевидна неизбежность наказания семерых оскорбленными богами, и их погибель вполне укладывалась бы в рамки традиционного представления о расплате, насылаемой на нечестивца разгневанным божеством. Однако не гнев богов, эта архаическая категория, даже поднятая на уровень кары за бесчестие вообще, а нечто другое предопределяет поражение семерых.

Надменность и богохульство соединяются в поведении семерых с жаждой разрушить, разорить город в несправедливой войне, набросить на него рабское ярмо. Несправедливость дела, которому служат нападающие, с наибольшей отчетливостью выявляется в характеристике вдохновителя похода против Фив — Полиника, ибо независимо от того, что содержалось в эпической традиции, Эсхил изображает его преступником против матери-родины, ведущим против отчего города и родимых богов чужеземное войско (580—86). Хотя Полиник и стремится прикрыть свои замыслы именем Дики (644—647), в действительности он безжалостно нарушает заповеди справедливости, которая находится на стороне благочестивых защитников Фив (415—421, ср. 444 сл.). Таким образом, выполнение священного долга перед родиной воспринимается Эсхилом как реализация справедливой божественной воли, нарушение же этого долга есть одновременно преступление перед богами и перед справедливостью.

Этическая проблематика эсхиловской драматургии с наибольшей глубиной раскрывается в «Орестее». Лежащий в ее основе миф представляет, вообще говоря, идеальный пример действия архаического закона кровной мести, которая у предшественников Эсхила уже не играла никакой роли: за убитого соотечественника платили выкуп, смягчающий сердца родных, или, на худой конец, виновный покидал родину и искал приюта на чужбине, где ему часто жилось нисколько не хуже, чем дома. Эсхил, напротив, снова вызывает к жизни этот древнейший пласт родовой морали: «Пусть за смертельный удар будет отплачено смертельным ударом. Свершившему — пострадать. Так гласит трижды старое

Эсхила

Агамемнонъ.

Трагедія

Трилогіи

Орестія

первая ч.

Перевелъ

Вячеславъ Ивановъ

Титульный лист «Орестеи»,
беловой автограф

слово» (Хоэ. 312—314). Найдем мы у Эсхила и отчасти выработавшиеся уже в литературе VII—VI вв. субъективные мотивы, побуждающие Агамемнона к разорению Трои, Клитемнестру * — к убийству Агамемнона, Ореста — к мести за отца, причем каждый из участников этой кровавой вереницы рассматривает свое поведение как акт мести, расплаты «мерой за меру».

Однако кровная месть, как и многие другие категории архаической этики, подчиняется в «Орестее» новому, более высокому моральному принципу — божественной справедливости. «Трижды старое слово» оказывается одновременно требованием Дики, чье вмешательство не случайно характеризуется в трилогии как расплата и кара (Хоэ. 311, 935 сл., 946—950). Оценку поведения человека Эсхил возводит на более высокую ступень, чем индивидуальное право на месть; он проверяет его

* Более правильной является засвидетельствованная древними памятниками форма «Клитемнестры».

Орестія.

I

Агамемнонъ.

—

Вячеславъ Ивановъ

Римъ, 1 іюня (14 VI) 1913

piazza del Popolo, 18.

Титульный лист одной из редакций «Орестеи».

нормами высшей, объективной закономерности, олицетворяемой в понятии (или образе) Справедливости: тот, кто в упоении богатством попирает священный алтарь Справедливости, погибнет от неотвратимого удара божества (см. Аг. 367—398; Эвм. 538—542, 553—565).

Среди причин, приводящих к нарушению справедливости, едва ли не одной из самых главных является чрезмерное процветание (Аг. 377, 382; Эвм. 540; ср. также Аг. 1331—34). Но в указанных выше хоровых партиях из «Агамемнона» и «Эвменид» речь идет не о слепой и капризной зависти богов, обрушивающих на человека беды только за то, что он богат и счастлив (ср. откровенную полемику с подобным взглядом в Аг. 750—762), а о божественной каре за пренебрежение справедливостью. Больше того — сама Дика берет на себя карающие функции, исполнение которых до сих пор рассматривалось как частное дело индивидуума. Древнейшая заповедь «удар за удар» становится теперь ее девизом (Хоэ. 306—314), и выражения, в которых описываются деяния Дики, недвусмысленно заимствуются из области человеческих отноше-

ний: она — «отомщающая», «карающая», «свершающая кару», осуществляющая «возмездие», «расплату». В этом смысле ее функции чрезвычайно близко совпадают с функциями Зевса, также «свершающего возмездие»; сопоставление лексики, характеризующей миродержавные замыслы Зевса, с одной стороны, и деятельность Дики, с другой, указывает на полное отождествление божественной воли и справедливости, на равных началах правящих миром, и в основе их правления лежит закон: «свершившему — пострадать» (Аг. 1563 сл.). Старинный закон отмщения поднимается до уровня общемировой объективной закономерности, действие которой проявляется в индивидуальной судьбе основных героев «Орестеи».

Возмездие, осуществляемое Зевсом и Дикой, имеет одно принципиальное отличие от актов мести, совершаемых людьми: последние видят только непосредственную причину, побуждающую их к отмщению, для первых же определяющим является нарушение тех заповедей, которые известны нам из «Просительниц» (698—709) и дважды формулируются в «Эвменидах» (269—272 и 490—516, 545—548): почитай богов, гостей-чужеземцев, родителей. При этом в «Орестее» Эсхил не просто призывает к соблюдению заповедей Дики, а разрабатывает в сложном переплетении все нравственные проблемы, вытекающие из нарушения норм божественной справедливости.

Несомненно, что похищение Парисом Елены есть осквернение закона гостеприимства, находящегося под покровительством Зевса, хранителя домашнего очага, и потому поход ахейцев на Трою справедлив и обоснован. Но Эсхил расценивает возглавляемое Агамемноном предприятие далеко не однозначно положительно. Прежде всего в «Агамемноне» неоднократно идет речь о «разорении», «разрушении» Трои, и сам царь назван «разорителем Илиона» — при всей обычности разрушения и разорения городов для героического эпоса, Эсхил, видевший персидское нашествие на Элладу, разорение и пожар Афин, отнюдь не был певцом «разорения городов». Затем, в качестве причины Троянской войны Эсхил несколько раз называет «многомужнюю жену» — ради успеха в войне, отомщающей за женщину, Агамемнон обрек на смерть родную дочь (150), ради чужой жены погибали мужи под стенами Трои (477 сл., 1456 сл., 1464—1467). И жертвоприношение Ифигении и тем более смерть многих воинов заставляют Агамемнона оплатить тяжкий долг: если отмщение за Ифигению остается в пределах кровной мести, то виновный перед всем народом («каждый дом» остался сиротой, 431, 435) отвечает перед богами — «право мести» поднято на уровень божественного возмездия. Поведение Агамемнона, справедливое постольку, поскольку он осуществляет кару в отношении Париса, приводит его к нарушению высших норм той же справедливости, и месть, свершаемая Клитемнестрой за убитую дочь, совпадает с объективно необходимым приговором в отношении царя. (Вспомним, в порядке контраста, безнаказанность Агамемнона в «Илиаде».)

Однако еще до того, как Агамемнон падет от руки Клитемнестры, а особенно после его смерти в поведении царицы все более отчетливо

проступают кощунственная похвальба и преступная страсть к Эгисфу, ставшая причиной ее прелюбодеяния. Эти черты, естественно, совершенно враждебны божественной справедливости, и Клитемнестра так же не может уйти от возмездия, как Парис — похититель Елены и Агамемнон — разоритель Трои. Воздаяние за убийство отца, выпадающее на долю Ореста, ставит и его, в свою очередь, перед дилеммой: месть за отца и царя, конечно, справедлива, но можно ли сказать то же самое об умерщвлении родной матери, которой он обязан жизнью?

Равенство голосов «за» и «против» Ореста в суде ареопага показывает, что и Эсхилу не так просто было найти однозначный ответ на этот вопрос, и он переносит решение проблемы в другую плоскость: оправдание Ореста людским судом, санкционированное участием богини Афины, кладет конец действию закона кровной мести, подчиняя таким образом нормы родовой морали нормам новой государственности. Но и сами носительницы родовой этики — грозные мстительницы Эринии — в конце концов видят неизбежность установления нового порядка вещей, добровольно включаются в него и берут на себя охрану справедливости и ее заповедей. Отвергая устаревшие догмы родового права, грозящие полным самоуничтожением общинного коллектива, Эсхил вместе с тем охотно берет в новое общество лучшие моральные заветы родового строя, отражающие первобытные идеалы равенства, согласия и благочестия граждан. В мире Эсхила господствует уже не индивидуальная, капризная и случайная воля богов «гомеровского» склада, а закономерность справедливого воздаяния, все еще воплощаемая в конкретных образах Зевса и Дики, но поднятых до уровня объективных сил, лежащих в основе мироздания.

В очевидном противоречии с этим выводом находится образ Зевса в «Прометее прикованном». Только ценой недопустимых натяжек можно утверждать, будто Зевс является в этой трагедии основателем нового порядка вещей, покоящегося на справедливости, — о справедливости Зевса в «Прометее» нет ни слова, а его жестокость, произвол, насилие являются бесспорным фактом, который вынуждены признать все без исключения персонажи. Изображение Зевса в «Прометее» кажется настолько не эсхиловским, что высказываются даже сомнения в принадлежности этой драмы «отцу трагедии». Где же причина такого различия в трактовке Зевса в «Прометее» и в остальных трагедиях Эсхила?

При несомненной тенденции Эсхила к пантеистическому восприятию мира, к замене антропоморфного Зевса эпических сказаний отвлеченным высшим божественным авторитетом, ему нигде не удается довести эту тенденцию до логического завершения. Даже в знаменитом обращении к Зевсу («кто бы он ни был») в «Агамемноне» (160 сл.) владыка богов сохраняет целый ряд вполне конкретных, чувственных признаков. Что же касается героев «Прометея прикованного», то они и вовсе не имеют ничего общего с отвлеченными этическими категориями; в них Эсхил доводит до последнего логического предела «человекоподобие» богов, превращая их в обобщенные типы, различающиеся своими характерами и отношением к человеческому роду: Прометей выступает в ка-

честве защитника и благодетеля людей, Зевс замышляет их уничтожение и становится, в сущности, силой, враждебной человечеству.

Эсхиловская концепция божества выше т а к о г о Зевса из антропоморфного мифа; и такого Зевса — своевольного и злобного — Эсхил не стесняется изображать в самом неприглядном свете, потому что он отделяет понятие об истинном, непогрешимом, всеобщем божестве как мировом начале от подверженного человеческим слабостям гомеровского Зевса. Глубоко религиозный Эсхил разит в «Прометее» на пантеистическую идею божественного управления миром, а тех антропоморфных богов гомеровского пантеона, которые своим антигуманным поведением дискредитировали в его глазах идею мирового божества. К сожалению, трагедия «Прометей Освобождаемый», дававшая разрешение конфликта между Зевсом и Прометеем, дошла до нас в отрывках, позволяющих только догадываться о ее содержании. Однако мотивы и намеки, сохранившиеся в Прометее «прикованном», делают весьма правдоподобным мнение, что оба противника в конечном счете должны были пойти на определенные уступки друг другу и что в образе действия Зевса происходили известные перемены к лучшему. Подобная эволюция Зевса могла послужить для Эсхила хорошим средством, чтобы найти путь от антропоморфного и несовершенного Зевса к Зевсу — блюстителю справедливости и строгому судье человечества, каким он является в «Орестее».

Различие в трактовке Зевса в «Прометее» и в других трагедиях Эсхила свидетельствует не о легкости, с которой поэт якобы приспосабливал образы богов для чисто художественных целей, а как раз об обратном — о неустанных и подчас мучительных поисках той объективной силы, которая делает существование человека, со всеми его печалями и страданиями, объяснимым и закономерным. Разумеется, эта сила могла принять в сознании Эсхила только религиозно-мифологический облик, но тем более необходимо было освободить ее от слишком близкого сходства с теми самыми людьми, чьи действия божество призвано было направлять и оценивать с позиций справедливости.

Итак, мы установили место, которое занимают в эсхиловской картине мира боги. Присмотримся теперь более внимательно к тому, что происходит с человеком. Здесь также важно знать, на какое наследие архаической эпохи мог опираться Эсхил.

5

Уровень изображения внутреннего мира человека в доэсхиловской поэзии, как и содержание нравственной проблематики в ней, находится в достаточно близкой зависимости от изменяющегося на протяжении VIII—VI вв. уровня общественных отношений. Так, для героев древнегреческого эпоса характерна вера в существование некой сверхъестественной силы, помогающей или противодействующей человеку в его начинаниях, — в языке гомеровских поэм эта таинственная сила называется δχίμων или не определяемые более точно «какой-то бог», «боги», «бессмертные». Впрочем, функции безымянных «демонов» достаточно

часто могут выполнять в эпосе также вполне конкретные антропоморфные боги (Зевс, Посейдон, Афина и т. п.), причем в изображении помощи, оказываемой богами смертным, эпический автор пользуется речевыми формулами, восходящими к примитивным магическим верованиям: гомеровские боги «вдувают», «влагают», «впускают» в людей отвагу, храбрость, боевой дух. Таким образом, «божественный аппарат» Гомера есть специфическая, естественно возникшая форма ви́дения мира, уходящая корнями в религиозное сознание первобытнообщинного строя. Относительной неразвитостью общественных отношений периода позднего родового строя обусловлено и представление Гомера о внутреннем мире человека.

Ни одно из понятий, используемых в эпосе для передачи душевных движений человека («дух», «рассудок», «сердце»), не является синонимом «души» как совокупности психических проявлений индивида: в эпосе нет даже понятия, обозначающего внутренний мир человека как единое целое. Больше того, органы психической деятельности могут трактоваться как нечто отдельное от человека, существующее самостоятельно в нем самом, — чаще других в этом качестве предстает ϑυμός — «дух», который «приказывает», «велит», «побуждает» человека поступать определенным образом. В свою очередь сам человек может «уступать» своему «духу», «сдерживать», «обуздывать» его, обращаться к нему с речью, осознавать несовпадение своего состояния с состоянием «духа». Самостоятельность «духа» делает его открытым для воздействия внешних сил, в частности, богов, которые могут «вложить в дух» отвагу и мужество, боевой пыл, желание. Воздействие богов на «дух» (как и на другие психические органы) есть, таким образом, не что иное, как передача через внешнее внутреннего состояния героя: так как во времена Гомера еще не умели изобразить возникновение аффекта как психический акт, то и нуждались для объяснения этого явления во внешнем вмешательстве.

Показательно, что и при изображении человека в состоянии волнения или страха на первое место выступают внешние симптомы аффекта: лицо покрывается бледностью, дрожат и слабеют ноги, стучат зубы, пресекается голос и т. п.; сравнительно редко упоминаются в этих описаниях органы эмоций: психическое состояние характеризуется преимущественно извне, а не изнутри.

Рассудок гомеровского человека находится под таким же постоянным воздействием божества, как его «дух». Боги могут «вложить в разум» ту или иную мысль или образ действий, но могут также «погубить», «повредить», «изъять» разум: интеллектуальная деятельность человека изображается не как нечто происходящее в нем самом, а получает объяснение во внешнем воздействии. Таково же эстетическое содержание тех эпизодов, в которых божество побуждает человека к выбору одного из двух возможных решений (известнейший пример — сцена Ахилла и Афины из I кн. «Илиады», ст. 188—222). Разумеется, участие богов в подобных эпизодах вовсе не делает гомеровских героев марионетками, которых дергают за ниточку «высшие силы», — речь идет лишь о том,

что автору «Илиады» недоступно изображение такого сложного психического акта, каким является борьба между аффектом и рассудком; для разрешения возникающего противоречия он снова вынужден обращаться к внешнему, т. е. божественному вмешательству.

Наряду с этим в гомеровских поэмах есть, конечно, достаточное количество пассажей, в которых размышление героя протекает и приводит к определенному результату без всякой помощи божества, — их число возрастает в «Одиссее», где человеку предоставляется гораздо больший простор для самостоятельности и выбора решения. Наконец, уже в «Илиаде» встречаются внутренние монологи, отличающиеся подчас достаточно разработанным психологическим содержанием (особенно XX, 98—130), хотя выбор, который необходимо сделать герою, еще не носит трагического характера: человек сообразует поведение с постоянной нравственной нормой, обязательной для «благородного», и принятие решения воспринимается не как акт внутренней борьбы, а как возвращение к заранее данному.

В послегомеровской поэзии, с одной стороны, сохраняются традиционные «эпические» представления о психической деятельности человека и соответствующие им термины и речевые обороты (здесь нет возможности подтвердить это достаточно обильными примерами), с другой — происходит определенная эволюция в понимании внутреннего мира как в его эмоциональных, так и в интеллектуальных проявлениях.

Так, сохраняется несколько понятий, обозначающих органы эмоций, — наряду с наиболее распространенным «духом», также «сердце» и его синонимы, а сам «дух», как и в эпосе, обладает достаточной самостоятельностью и отличается активной «эмоциональной» деятельностью («желает богатства», «жаждет войны», «надеется», «смеет» и т. п.). В последнем отношении лирика идет даже гораздо дальше гомеровского эпоса: в обращении Архилоха к своему «духу» последний наделяется таким количеством предикатов, что приобретает свойства совершенно живого, самостоятельно действующего, переживающего и мыслящего существа. Интенсивность в восприятии деятельности своего «духа» составляет как раз одно из новшеств, вносимых лирикой в представление о человеке.

Другое направление, на котором послегомеровская поэзия делает шаг вперед по сравнению с эпосом, это изображение человека в состоянии аффекта. Если у Гесиода и в гимнах сохраняется внешняя симптоматика аффекта, то для лириков главным становятся именно субъективные ощущения человека. В эпосе внешние признаки эмоций доступны постороннему наблюдателю; те же физические симптомы его душевного состояния, о которых сообщает Архилох, являются «открытием» его собственного внутреннего мира: никто извне не может видеть, как «свернувшаяся» у него «под сердцем любовная страсть заволокла взор (влюбленного) густым мраком», как его «пронзают до костей» мучения страсти. Точно так же для поэтов-меликов VI в. (Сапфо, Ивик, Анакреонт) характерен интерес к самой сущности психического акта, которая передается с присущей античному художественному сознанию образностью. Аналогичный процесс

прослеживается и в тех, к сожалению, немногочисленных фрагментах, в которых делается попытка постигнуть «аппарат» интеллектуальной деятельности. Человек, совершивший ошибку, характеризуется как «сбившийся с пути разума», «отброшенный от разума» (как бывает отброшен бурей от своего курса корабль), «не попавший в цель» верного для данного случая решения. В этих физических действиях послегомеровская поэзия находит ответ на вопрос, как человек теряет способность здравого размышления без воздействия извне: промах, заблуждение совершаются в самом человеке, внутри его, без всякого внешнего вмешательства.

Отказ от божественного воздействия на психическую деятельность человека, образность и физическая конкретность в восприятии эмоциональных и интеллектуальных актов — таковы достижения послегомеровской поэзии в понимании внутреннего мира человека, которые поступят в распоряжение нового жанра — афинской трагедии.

6

Возвращаясь к Эсхилу, мы хотя и обнаружим, конечно, известные точки соприкосновения с «эпической» традицией, однако гораздо больший интерес представляет то, в чем он от нее отличается. Так, драматургу почти совершенно чуждо эпическое представление о «духе» как о чем-то отдельном от человека, ведущем самостоятельное от него существование. У Эсхила по-прежнему нет еще единого понятия, обозначающего «душу» или «сердце» как средоточие эмоциональных актов; однако он достаточно близко подходит к отождествлению различных терминов, употребляемых для этой цели. Особенно показательны в этом отношении первая строфа и первая антистрофа из 3-го стасима «Агамемнона», где пять синонимов обозначают «сердце» как единый орган эмоциональных отправлений человека.

Что касается изображения аффекта, то и здесь Эсхил, в отличие от эпоса, почти не фиксирует внешних симптомов чувства, но зато с чрезвычайной конкретностью, физически ощутимой образностью передает внутреннее состояние психических органов. Так, люди бледнеют, потому что «к сердцу устремилась капля цвета шафрана» (Аг. 1121), т. е. кровь приливает к сердцу, покидая остальные члены. Традиционный признак испуга — холод — возникает от того, что «к сердце подступает прилив желчи» (Хоэ. 183 сл.), оттесняющий от него, согласно учению античных медиков, горячую кровь.

Очень существенно отличие Эсхила от эпоса в трактовке интеллектуальной деятельности человека. У Гомера «разум» и «дух» никогда не вступают в какие-либо взаимоотношения друг с другом; они могут действовать одновременно (напр., Ил. VI, 447), но ни один из них не способен помешать проявлениям другого. У Эсхила несомненна тесная связь между разумом и эмоциями: в одних случаях интеллект теряет способность нормального функционирования под влиянием сильного аффекта (Хоэ. 211, 1056, Эвм. 88), в других, напротив, рассудок оказывается

в состоянии контролировать и обуздывать порывы эмоций (Пе. 767, Аг. 479—82). При этом воздействие на рассудок никогда не приписывается у Эсхила божеству (Эвм. 332 сл. и Аг. 1140 — особые случаи). Еще большее значение для поведения эсхиловского человека имеет своего рода спонтанное, в самом себе совершающееся отклонение разума от нормы, когда это неправильное функционирование интеллекта не только не встречает внутреннего противодействия в самом человеке, но, напротив, воспринимается им как единственно возможное и правильное. Так характеризуется и состояние ума Агамемнона, решившегося на жертвоприношение Ифигении (Аг. 219—23), и образ мыслей Полиника, ведущего войско против родного города (Сем. 661, 671), и поведение Египтиадов (Прос. 750 сл.) или аргосских вождей, нападающих на Фивы (Сем. 438, 484, 536 сл., 550).

Нарушение нормальной деятельности интеллекта является, по Эсхилу, причиной нечестивости, богохульства, способствует совершению преступления, попранию божественных заповедей. Напротив, здравое состояние ума открывает человеку понимание истинного соотношения вещей; недаром понятие «рассудок» (φρήν) служит в «Просительницах» для характеристики миродержавных замыслов самого Зевса (Прос. 599, 1049 сл., 1058 сл., ср. 10): в основе справедливого мироздания находятся не эмоции, а разум, интеллект. Отсюда ясно, какую большую роль должно играть интеллектуальное начало в поведении героев Эсхила, какое значение должно придаваться выбору линии поведения и обоснованию решения, принимаемого человеком в критический для него момент.

Уже в «Персах», отличающихся наиболее архаическим представлением о «коварном обмане», который исходит от божества (93) и опутывает человека «ласковым заблуждением» (97—99), определяющая роль принадлежит все же собственному замыслу и решению Ксеркса. Все его поведение характеризуется как неразумие, неспособность понять настоящее и предвидеть будущее (см. 361, 373, 454, 552, 719, 744, 749, 782, 804). Сама идея похода на Грецию могла возникнуть у человека только в момент, когда он не в состоянии здраво мыслить (725), когда им владеет расстройство рассудка (750). Причина катастрофы, постигшей Ксеркса, — интеллектуального порядка, это — ошибка, заблуждение, коренящееся в образе его мыслей и толкнувшее его на нарушение божественных границ моря и суши. Божество же играет роль пособника в осуществлении человеческих замыслов (742), независимо от того, правильны они или ошибочны; соответственно и в «Персах» первоисточником бедствий является не божественное вмешательство, а собственная дерзость и надменность Ксеркса (744, 808, 821, 827 сл., 831): именно его «гордыня» (ὕβρις) влечет за собой повреждение ума, утрату способности мыслить здраво, т. е. соразмерять свое поведение с объективными нормами существующего (ср. 820—22).

Если в образе Ксеркса Эсхил характеризует интеллектуальное состояние человека, нарушающего божественный миропорядок, то на примере Пеласга мы получаем возможность наблюдать процесс выработки решения, совпадающего с нормами справедливости. Показательно, что Пеласг

достигает этой цели, соразмеряя свое поведение с требованиями Зевса, т. е. разумного начала, управляющего миром; определяющим в процессе решения Пеласга является не эмоциональный, а интеллектуальный фактор: «благочестивое» — разумно, и «разумное» — благочестиво.

Заметим также, что дилемма, стоящая перед Пеласгом, еще не носит трагически-противоречивого характера, ибо каждый из тезисов, составляющих альтернативу, не содержит в себе ничего преступного: естественно и законно желание Пеласга избежать войны, но столь же естественно и законно его стремление не отвергать молящих о защите, чтобы не навлечь на государство осквернения и гнева Зевса-Гостеприимца. Избирая правильную норму поведения, Пеласг не приходит в противоречие с другой, столь же правильной, нормой.

Наконец, Пеласг не чувствует над собой какой-либо предопределенности, обязывающей именно его поступать так, а не иначе; он действует как идеальный царь и правитель, лишенный каких бы то ни было элементов субъективного. Иначе обстоит дело почти со всеми остальными героями Эсхила, в чьих действиях субъективная, индивидуальная мотивировка приобретает несравненно большее значение.

В характеристике Этеокла несомненны черты идеального вождя и полководца, возглавляющего оборону родного города от вражеской рати и не допускающего мысли об уклонении от своего воинского долга, даже если он ведет его к поединку с собственным братом (674 сл., 685). Наряду с этим братоубийственная схватка неизбежна для Этеокла, так как она предвещена проклятиями Эдипа (653—655, 689—691, 695—697, 711, 719), которые владеют сознанием Этеокла как некая объективная необходимость. На этом основании еще нельзя делать заключение о фатализме Эсхила — дело обстоит значительно сложнее. Там, где в трагедии заходит речь о роде Лаия и тяготеющем над ним родовом проклятии, нет ни звука ни о Зевсе, ни о Дике, олицетворяющих и в «Просительницах» и в «Орестее» мировой правопорядок. Происходит это потому, что с Зевсом и Дикой в представлении Эсхила связывалась разумная закономерность мира, воздаяние за нарушение божественных норм, совершенное сознательно, по определенным субъективным мотивам. Но в событиях фиванского мифа трудно найти проявление разумной закономерности: разве Эдип намеренно, зная, с кем он имеет дело, убил случайно повстречавшегося ему незнакомого Лаия и женился на овдовевшей Иокасте? Разве Этеокл и Полиник виноваты в безрассудстве своего деда? Заметим, что Эсхил целеустремленно избегает широко разработанного в эпической традиции мотива собственной вины Этеокла и Полиника перед Эдипом; там, где он всего лишь раз его касается (778—790), он создает нарочитую неясность, цель которой — затемнить вину братьев, отодвинуть ее на задний план. Эсхила интересует в «Семерых» именно проблема родового проклятия, которую он не может так просто выбросить из своего восприятия действительности: субъективное решение Этеокла, поставленного перед необходимостью выбора и действия, совпадает с объективной неизбежностью, которая для него (и для Эсхила) воплощается в неотвратимости родового проклятия; но разумность, законо-

мерность этой необходимости, обрекающей на несчастья и гибель субъективно невиновного, ставит перед проблемой самого Эсхила.

При такой ситуации единственной сферой, где объективная необходимость может придти в соприкосновение с субъективным поведением человека, становится его нарушенный интеллект: только безрассудство, неправильное функционирование ума делает человека способным к совершению нечестивых поступков (неразумие, безрассудство, губительное безумие у Лаия — 750, 756 сл., 802; повреждение ума — у Эдипа, 725; заблуждение разума — у Полиника, 661; нечестивое безрассудство — у обоих братьев, 875). Поскольку разум утрачивает контроль над поведением человека, простор для действия получают эмоции, причем в очень острой форме — сильная страсть, граничащая с одержимостью, ярость, исступленная вражда (см. 678, 688, 692, 726, 781, 897, 935). Именно это состояние одержимости служит средством объединения субъективного с объективным: благодаря тому, что Этеокл страстно желает смертельного поединка с Полиником, осуществляется пророчество Аполлона и проклятие Эдипа — род Лаия перестает существовать. Для современного человека это — один из парадоксов трагедийного мышления Эсхила: иррациональные, неукротимые побуждения индивида обеспечивают торжество объективной необходимости!

Другой парадокс «Семерых» — метод индивидуализации главного героя. Разумеется, Этеокла трудно назвать «индивидуальностью» в современном смысле слова, но несомненно его человеческое своеобразие по сравнению с Ксерксом, Дарием, Атоссой и даже Пеласгом. Все перечисленные персонажи думают и поступают как «тиран», «царь», «царица», в то время как в Этеокле мы видим, пользуясь формулой Гегеля и Энгельса, этого царя: ведь далеко не всякий царь, обороняющий родной город, чувствует над собой власть родового проклятия. Таким образом, и здесь средством создания «особенного», «единичного» — в отличие от «обобщенного», «нормативного» — становится именно вовлеченность этого индивида в действие объективных сил, в качестве которых в «Семерых» выступает проклятие, тяготеющее над родом Лаия и Эдипа.

Хотя родовое проклятие — на этот раз в роду Пелопидов — играет не последнюю роль и в «Орестее» (см., напр., Аг. 1186—1193, 1468—1471, 1598—1602; Хоэ. 577 сл., 692—695), оставаясь для Эсхила и здесь некоей объективной данностью, оно все же отходит на второй план перед индивидуальными мотивами поведения ее персонажей.

Как уже говорилось выше, Эсхил видит деятельность Агамемнона, Клитемнестры, Ореста в ее внутренней противоречивости: поступая справедливо в одном отношении, каждый из них в то же время нарушает в чем-то предписания божественной справедливости, т. е. совершает нечестивое деяние. Причиной последнего, как обычно у Эсхила, является неправильное функционирование рассудка. «Изначальное ослепление ума» (Аг. 1192) ведет к преступлениям Атрея и Фиеста. «Несчастное безумие, первоисточник бедствий» (Аг. 223) побудило Агамемнона к жертвоприношению Ифигении, которое расценивается как позорный акт нечестивости и богохульства (219—222). Это кощунственное решение

Агамемнон, как и Этеокл, принимает в состоянии страстной одержимости (215—217) — именно она выводит эмоции из-под контроля интеллекта.

Клитемнестра, в отличие от Агамемнона, представлена человеком с уже готовым, давно сложившимся решением (Аг. 1100—1104, 1377 сл.), и ее доводам нельзя отказать в логике: Агамемнон и в самом деле виновен в убийстве дочери (1530—1534). Тем не менее все поведение царицы может быть охарактеризовано как одержимость которая представляет существенную черту ее образа на протяжении всей трагедии (ср. 606—612, 866—873, 912 сл., 973 сл.), но высшей степени достигает, естественно, в сцене после убийства Агамемнона (1379—1392) — недаром хор отождествляет эту кощунственную одержимость с потерей рассудка (1427), и сама Клитемнестра говорит о присущем роду Плисфена «взаимноубивающем безумии» (1575 сл.) и «страстной жажде кровопролития» (1478 сл.).

Выражение «страстные желания» мы встретим однажды также в применении к Оресту (Хо. 299). Однако в поведении юноши отсутствуют элементы иррациональной одержимости, столь характерной для Этеокла; мотивы, побуждающие Ореста к мести, носят рациональный характер: приказ Аполлона; горестная гибель отца; бедственное положение детей; постыдное подчинение сограждан власти Клитемнестры и Эгисфа (Хо. 300—05). Притом в коммосе «Хоэфор», где формируется решимость Ореста, о приказе бога нет ни слова: не внешнее побуждение, исходящее от божества, а внутренняя, субъективно обоснованная мотивировка определяет деятельность Ореста, которая в конечном счете совпадает с объективной необходимостью, воплощенной в воле божества. Поскольку такое решение будет обязательно правильным, то смысл психического акта, совершающегося в Оресте, сводится именно к тому, что его интеллект освобождается от страха и отчаяния перед неизбежным пролитием крови. Потому-то мы не встретим применительно к Оресту понятий «безумие», «ослепление» и т. п., характеризующих состояние ума Лаия, Атрея или Агамемнона.

При сопоставлении героев «Орестеи» с Этеоклом становится ясным усложнение их психологической характеристики. Внутреннее состояние персонажей трилогии складывается из противоречивого взаимодействия интеллекта и необузданных эмоций: пока преобладает рассудок, поведение человека направлено на торжество божественной закономерности, когда же верх одерживают эмоции, они ведут человека к забвению божественных заповедей. По сравнению с Этеоклом в «Орестее» значительно усиливается элемент субъективной вины и ответственности. Это приводит в свою очередь к еще большей индивидуализации образа в античном понимании этого слова. Индивидуальная характеристика Этеокла самым непосредственным образом связана с тяготеющим над ним родовым проклятием. Индивидуальная характеристика Агамемнона и Клитемнестры не имеет прямого отношения к тяготеющему над их домом проклятию Фиеста, она вырастает из субъективно неповторимой мотивировки их собственной деятельности: каждый «царь» аттической трагедии должен быть благочестив и величествен, но не каждый совмещает эти свойства

с жертвоприношением собственной дочери; каждая «царица» должна внушать зрителям трепет своей царственной гордостью, но не каждая является сверх того еще убийцей собственного мужа и готовит это убийство с поистине сатанинским сладострастием. Отсюда ясно, что основу изображения характера в трагедии Эсхила составляет не индивидуальное своеобразие человека в совокупности его психических свойств, а именно субъективная мотивировка поведения и столь же субъективная ответственность. И то и другое предполагает активное участие в судьбе индивида его мыслительных способностей, — в этой связи особый интерес представляет персонаж, обладающий подлинным знанием предстоящего, — я имею в виду прикованного титана Прометея.

Деятельности Прометея во все ее периоды сопутствует знание будущего, переданное ему его матерью — Геей-Фемидой. Так, он знал, что, вступаясь за людей и обрекая себя на мученья (101 сл., 265 сл., 935, 1040), он поступает в согласии с необходимостью — его субъективное желание совпадает с объективной неизбежностью (105—108), но, в отличие от других героев Эсхила, он заранее знает, что он на себя берет. Следствием этого является отсутствие в поведении Прометея всяких элементов иррационального, присущих Этеоклу или Агамемнону; понятия «страсть», «болезнь», «безумие», поскольку они встречаются применительно к Прометею, относятся не к моменту принятия решения, а характеризуют его гнев и негодование по адресу Зевса, обрекшего его на позорные мученья (315, 977, 1057). Сознание неизбежности и предопределенности его собственных стремлений становится для Прометея источником решимости, его знание активно и непосредственно связано с действием: при всей физической неподвижности Прометея именно тайна Зевса, которой владеет прикованный титан, является основной пружиной драматического конфликта в трагедии. Наконец, если объективная необходимость осуществляется благодаря субъективному знанию одного из представителей божественного пантеона, то этим в максимальной степени подчеркивается как рациональность и закономерность существующего мира, так и значение интеллекта в поведении человека.

7

Процесс завершения архаической традиции и ее преодоления на качественно новой ступени прослеживается также в композиции трагедий Эсхила. Наблюдения над композиционной структурой произведений архаической поэзии выявляют целый ряд черт, присутствующих также в эсхиловской трагедии, но значительно обогащенных и приспособленных к новым задачам.

Для архаической композиционной техники наиболее характерны три следующих особенности:

1. Трехчастное деление как отдельных небольших произведений (Сапфо, фр. 1; Пиндар, 1, Олимп. ода), так и относительно крупных кусков эпического повествования с симметричным расположением крайних, обычно равновеликих, частей вокруг центра. Хорошим примером может служить XIV книга «Илиады» с прибавлением к ней первых 389 стихов

XV — их объединяли в одно целое («рапсодию») уже александрийские грамматики. Все это повествование (911 стихов) отчетливо членится на пять отрезков, из которых первый (XIV, 1—152) и последний (XV, 220—389), рисующие тяжелое положение греческого войска и почти симметричные по своему объему (152 и 172 стиха), обрамляют центральное ядро, состоящее, в свою очередь, из трех частей: обольщение Зевса, временный успех ахейцев, пробуждение Зевса и восстановление прежней обстановки на поле боя (XIV, 153—XV, 219).

2. «Рамочная» композиция, при которой обозначенная в начале эпизода тема повторяется почти в тех же словах при завершении рассказа. Классический пример — история шрама на ноге Одиссея, окруженная лексически близкими формулами (Од. XIX, 392—394 и 465—468). Очень употребителен этот прием у младшего современника Эсхила — Геродота, близкого к технике фольклорного повествования.

3. Система мотивов и лейтмотивов, показывающая, что каждая из мыслей, владеющих поэтом, получает всегда одинаковое лексическое выражение. Такие лейтмотивы либо скапливаются в отдельных, следующих друг за другом отрезках текста (например, «зло», «труд» и «трудолюбие», «справедливость», «супружество» в «Трудах и Днях» Гесиода), либо охватывают, переплетаясь между собой, все произведение (так построена 1-я элегия Солона).

Обращаясь к трагедиям Эсхила, мы в самой ранней из надежно датируемых — «Персах» — обнаружим все эти приемы, но подчиненные новым задачам.

Так, в «Персах» прежде всего обращает на себя внимание бесспорная симметрия парода и эксода: 139 стихов с примыкающими к ним 15 стихами анапестов в начале трагедии, 156 стихов с предшествующими 13 стихами анапестов — в конце. Симметрично по отношению к началу и концу трагедии помещена центральная хоровая партия — первый стасим (531 стих от начала, 480 стихов до конца), значительные соответствия — композиционные и смысловые — наблюдаются и в речевых сценах, расположенных по обе стороны от первого стасима. Однако, в отличие от приведенных выше примеров такой симметрии в эпосе и лирике, завершающий трагедию эксод содержит не возвращение к исходной ситуации, а своеобразную реализацию тезиса, поставленного в пароде: в начале трагедии хор только с тревогой ожидает вестей о судьбе войска, в финале видит осуществление своих предчувствий и оплакивает погибших вождей. Таким образом, в пределах формально замкнутого, строго организованного единства происходит определенное развитие действия и перемена настроения.

К этому следует добавить, что и отдельные части, на которые членится пьеса, представляют собой замкнутые, обособленные образования (например, в пароде это подчеркивается обрамляющими его тематически близкими анапестами, в 1-м эписодии эту роль играют тетраметры, окружающие основной монолог Атоссы, написанный в триметрах), и такая завершенность каждого куска тоже является наследием архаической техники, при которой тот или иной, законченный по содержанию, эпизод

может быть изъят из целого без особого для него ущерба. В то же время Эсхил использует целый ряд приемов, отчасти известных в архаической композиции, но существенно им модифицированных, отчасти принадлежащих ему самому, чтобы связать и объединить между собой формально замкнутые члены.

Одно из первых мест среди этих приемов занимает техника лейтмотивов, причем употребляемые Эсхилом в «Персах» 12 лейтмотивов, пронизывающих либо все важнейшие разделы трагедии, либо большинство из них, находятся все время в связи и сцеплении друг с другом. Это напоминает технику, известную по 1-й элегии Солона, но значительно развитую и обогащенную: и самих лейтмотивов гораздо больше, и они служат не единственным композиционным приемом, скрепляющим несколько десятков стихов назидательной элегии, а только одним из средств создания композиционного единства в пределах огромного, по сравнению с элегией Солона, художественного полотна.

Наряду с лейтмотивами, объединяющими в одно целое части трагедии, находящиеся нередко на ее противоположных концах, композиция «Персов» дает ряд примеров употребления лексических и метрических скреп, также служащих преодолению архаической замкнутости и обособленности отдельных членов трагедии. Так, например, анапесты, завершающие парод, делятся на два больших периода, начало которых обозначено вводящим их «но вот»; однако первый период (140—49) является собственно заключением парода, составляя вместе с начальными стихами его обрамление (ср. 5 сл., 10 сл. и 141—44), второй же период (150—55), возвещающий появление царицы, служит введением в новую сцену, которую он, таким образом, связывает метрически с предыдущей. Могут быть отмечены также многочисленные примеры лексической переклички между пародом и 1-м эписодием (например, 115 сл., 141—43 и 161, 172; 3 сл., 9, 79 сл. и 159), между 3-м эписодием и эксодом, равно как и между более мелкими членами, на которые дробятся отдельные сцены трагедии. Употребление лексических и метрических скреп надо признать совершенно новым, вполне эсхиловским приемом, с помощью которого отдельные формально завершенные части трагедии объединяются в единую ткань.

В «Просительницах» обнаруживается целый ряд композиционных приемов, уже известных из «Персов»: симметричное расположение центральной и крайних хоровых партий, богатая система лейтмотивов (их насчитывается 16), ритмические переходы от одной части трагедии к другой, лексические скрепы. Однако эксод в «Просительницах» в три раза короче парода; 3-й эписодий в четыре раза короче, чем симметричный ему по расположению в трагедии и по своему построению 2-й эписодий; многие лейтмотивы, сыграв свою роль в начале или середине трагедии, не получают отражения в финале (например, в пароде присутствуют 15 лейтмотивов, во 2-м эписодии — 14, в 4-м эписодии и эксоде — соответственно только четыре и пять из 16). Все эти черты объясняются, по-видимому, местом «Просительниц» в трилогии: для ее первой части Эсхил избирает более динамическую структуру, устремленную к концу

трагедии, где появляется уже зерно конфликта, призванного стать основой остальных частей трилогии (право Данаид на отказ от брака вообще). Заметим также характерную для «Просительниц» вереницу из следующих друг за другом композиционных членов, в которой каждый элемент может являться одновременно серединным звеном одного сочетания частей и крайним (начальным или конечным) звеном другого, предшествующего или последующего, сочетания ее частей. Так, монолог Даная (605—24) занимает серединное положение между 1-м и 2-м стасимом, но вместе с другим монологом Даная (710—33) составляет, в свою очередь, обрамление 2-го стасима (625—709). Одновременно упомянутый монолог, 710—733, начинает 3-й эписодий (710—775), в конце которого ему соответствует заключительный монолог, 764—775. Создание подобной вереницы композиционных элементов, охватывающей 250 стихов и втягивающей в себя даже центральный член всей композиции — первый стасим, несомненно способствует преодолению архаической замкнутости отдельных хоровых и речевых кусков.

Композиция «Семерых» носит переходный характер. Если не считать речевого пролога, не оказывающего существенного влияния на построение трагедии в целом, действие ее еще укладывается в хоровую раму *. Однако в центре оказывается не хоровой стасим, а большая речевая сцена, в пределах которой (вместе с примыкающими к ней коммосом и стихомифией Этеокла, ст. 686—719) происходит основной поворот в драматическом развитии; судьба осажденного города отходит на второй план перед участью Этеокла, вовлеченного в действие родового проклятия. Соответственно парод и эксод, 1-й и 2-й стасимы подкрепляют «слева» и «справа» происходящую смену темы: в партиях, расположенных перед центральной сценой, внимание хора сосредоточено на опасности, угрожающей городу; в частях, развертывающихся после ухода Этеокла, господствуют размышления о силе отцовских проклятий и страх за жизнь Этеокла, переходящий в погребальный плач над прахом погибших во взаимном убийстве братьев. Таким образом, в пределах хоровой рамы происходит непрерывное поступательное движение, и эксод не является простым возвращением к теме парода, как это было еще отчасти и в «Персах» и в «Просительницах».

Сравнительно скудно представлена в «Семерых» техника лейтмотивов; единственное исключение — мотив «отцовского проклятия», звучащий во второй половине трагедии с поистине гесиодовской настойчивостью в повторении лексических формул. Создается впечатление, что архаические приемы, которые Эсхил с таким необычайным мастерством подчинял себе в «Персах» и «Молящих» и по-прежнему виртуозно использует в «Семерых» (достаточно проследить за техникой соединения друг с другом и с хоровыми строфами 14 монологов в центральной сцене), теряют в его глазах свою привлекательность. В каком направлении развивалось композиционное мышление Эсхила в последнее десятилетие его творчества, становится ясным из «Орестеи».

---

* О более позднем происхождении ст. 1005—1078 см. в примечаниях.

В построении «Агамемнона» — первой части трилогии — еще сохраняется симметричное членение. Центральная сцена, единственная, где мы видим Агамемнона (783—974), является серединной и по своему положению: она отстоит от начала трагедии на 782 стиха, от конца — на 699 стихов. Если же присоединить к ней предшествующий и примыкающий стасимы, то устанавливается еще большее равновесие между остающимися по краям частями драмы: 680 стихов впереди, 640 — сзади. Принцип равновесия выдержан в известной степени и в обрамляющих трагедию сценах, и в речевых эпизодах, расположенных симметрично по обе стороны центрального ядра. Однако, в отличие от ранних трагедий, в «Агамемноне» отсутствует хоровой финал (завершающая трагедию стычка Эгисфа с хором, написанная ямбами и хореями, придает заключительной сцене особую напряженность и подготавливает переход к следующей трагедии), и осмысление происходящего содержится не в хоровом же, серединном по своему положению стасиме, а в двух сценах (сначала — с Кассандрой, потом — с Клитемнестрой), отодвинутых далеко во вторую половину пьесы и уже этим нарушающих внешнюю симметрию в ее построении. Больше того: эти две сцены являются также конечной целью всего предыдущего драматического движения; в них находят завершение основные мотивы данной трагедии (кара, совершенная над Троей, и цена одержанной победы: гибель многих «ради одной жены», жертвоприношение Ифигении), на них ориентируется темп речевых и хоровых сцен — последние все больше сокращаются, нагнетая атмосферу тревожного ожидания, которую взрывает, как удар молнии, появление Клитемнестры с окровавленным мечом в руке.

«Хоэфоры» и «Эвмениды» знаменуют уже полный отказ от «фронтонной» композиции. В «Хоэфорах» на центральном месте оказывается второстепенный по своему значению монолог Ореста, а две важнейшие сцены — коммос, в котором формируется решение Ореста убить мать (ст. 306—478), и его последняя встреча с ней (ст. 892—930) — несоизмеримы ни по объему, ни по построению, ни по месту в трагедии. В «Эвменидах» положение «геометрического» центра занимает 2-й стасим (490—565), вообще говоря, важный для понимания мировоззрения Эсхила, но вокруг этого центра не происходит организация симметричных частей; между разделами, расположенными «налево» и «направо» от серединной партии, нет ни смыслового, ни формального соответствия. Архаическая симметрия замкнутого фронтона заменяется в «Хоэфорах» неудержимой динамикой в раскрытии образа Ореста (от приказа Аполлона — к собственной, внутренне осознанной потребности мстить, и от свершения мести — к пониманию содеянного), на помощь которой приходит и некое подобие интриги с участием хора, и присоединение отдельных разделов не посредством формальных скреп, а по логике самого сюжета (Орест в прологе прячется потому, что видит приближение хора; кормилица появляется на орхестре потому, что ее послали за Эгисфом и т. д.). В «Эвменидах» эта «сюжетная» последовательность частей трагедии еще более очевидна, как бесспорна и наибольшая активность хора. Любопытно, что при сокращении общего объема хоровых партий

(в «Агамемноне» они составляют 1/3, в «Хоэфорах» — 1/4, в «Эвменидах» — 1/5 всего текста), участие хора в развитии действия все больше возрастает: чем ближе к концу трилогии, тем с большей настойчивостью хор и актер ведут действие — каждый со своей стороны — к его кульминации.

Из сказанного не следует, что в «Орестее» Эсхил совсем отказывается от выработанных им композиционных приемов. Мы найдем в трилогии и знакомую нам технику лексических и метрических скреп (особенно в «Агамемноне»), и лейтмотивы — как характерные для каждой отдельно взятой трагедии (например, «отец» в «Хоэфорах»), так и объединяющие их попарно (две смежные или две крайние). Наконец, всю трилогию охватывают пять лейтмотивов, в которых ее ведущие идеи получают подчас образно-символическое выражение: 1) невозвратимость пролитой крови (Аг. 1019—1021 — Хоэ. 400—402, 649—652 — Эвм. 261—263, 647 сл.); 2) неизбежность мести и расплаты за нее; 3) неотвратимость свершения божественного замысла; 4) образ сети, или, лучше, зверя, попавшего в сеть (плененная Троя; опутанный праздничным плащом Агамемнон; Орест, преследуемый сворой гончих — Эриний); 5) мотив «ликования», сопровождаемого «светом пламени на жертвенных очагах» и вызванного то известием о падении Трои, то отмщением за Агамемнона, то, наконец, примирением Эриний с городом Афины. Заметим, впрочем, что в первом и особенно четвертом из названных лейтмотивов речь идет не столько о закрепленных лексических формулах, сколько о синонимах, взаимно дополняющих и обогащающих основное содержание лейтмотива, — тоже свидетельство существенной модификации традиционного приема.

В построении «Прометея» наблюдаются черты, во многом сближающие его с «Орестеей»: хотя в трагедии ощущается в ряде случаев влияние фронтонной композиции и симметрии в расположении ее отдельных членов, в целом структура пьесы определяется очень энергичным выдвижением на первый план центрального героя (как и Ореста в «Хоэфорах»). Показательна в этой связи передача индивидуальному персонажу художественных средств, которые в других известных нам трагедиях использовались для «оснащения» хоровых партий, в частности, изобилующих ассонансами и аллитерациями анапестов. Употребление анапестов для патетической характеристики действующих лиц известно уже из «Орестеи», — в «Прометее» этот прием получает еще более широкое применение.

Представлена в «Прометее» и техника лейтмотивов; подобно тому, как в «Агамемноне» все ведущие мотивы трагедии стягиваются к сцене Кассандры, хотя полное завершение они получают в коммосе Клитемнестры, так в «Прометее» основные лейтмотивы очень настойчиво звучат в сцене с Ио, а развитие их завершается в следующем затем финале, который мощным аккордом дорисовывает образ непокоренного титана.

По мере того, как в трагедиях Эсхила все больше выдвигается на первое место нравственная проблематика, возникающая перед индивидом, архаическая симметрия в построении целого, лирическая стихия,

создаваемая хором, теснятся и сдают свои позиции под напором мощного стремления к показу индивидуального героя во всей сложности и объективной противоречивости его поведения. Производным от этого процесса, определяющего историческое своеобразие эсхиловской трагедии, является та эволюция в композиционной технике, которую удается изучить на материале его сохранившихся произведений.

8

Одним из завоеваний древнегреческой культуры V в. явилось восприятие мира в его сложном, противоречивом, постоянно развивающемся единстве — этим она отличалась от мировоззрения архаики, первым памятником которой остались гомеровские поэмы, а последним — эпиникии Пиндара. Будучи почти ровесником Эсхила, Пиндар по своим взглядам на мир завершил идеологию архаического этапа в Греции. Другим современником Эсхила был основоположник античной диалектики Гераклит, видевший в мире непрерывную борьбу противоположностей, подчиненную некоему вселенскому разуму. То, что для Гераклита было философской абстракцией, для Эсхила воплощалось в событиях легендарного прошлого и в действиях их участников, реальность которых в глазах афинян V в. не подлежала никакому сомнению. Вместе с тем поступательное развитие афинской демократии, победы, одержанные над персами, внушали мысль о достижимости некоей общественной гармонии, призванной завершить длительный процесс становления государства на развалинах родового строя. Отсюда — оптимистический финал «Орестеи», знаменующий слияние старых и новых богов в едином стремлении обеспечить процветание афинского государства.

Путь к этому единству в глазах Эсхила не прост и не легок. Преодоление идеологии родового строя и сопутствующей ей родовой мести было процессом трагическим, в котором вина и воздаяние сплетались в тесный клубок, вовлекая в него и человеческую деятельность. В этих условиях актуальная для афинской демократии проблема самостоятельности индивида, ответственности за принятое решение теряла свою эпическую однозначность. Раскрытие в монументальных образах диалектики мироздания и человеческого поведения стало величайшим достижением Эсхила, а переработка и переосмысление под этим углом зрения художественных традиций архаики привели к рождению принципиально нового жанра — трагедии, родоначальником которой с полным правом считался афинский гражданин Эсхил.

Н. В. Котрелев

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ В РАБОТЕ НАД ПЕРЕВОДОМ ЭСХИЛА

Первое упоминание о намерении Иванова перевести «Орестею» Эсхила мы находим в письме к нему В. Э. Мейерхольда от 25 июля 1908 г. Незадолго перед тем Мейерхольд, работавший тогда в Александринском театре, обсуждал с Ивановым свои репертуарные планы, и поэт предложил перевести софоклова «Эдипа-царя», альтернативою этому переводу могла стать «Орестея». Оказалось, однако, что Дирекцией Императорских театров «тогда еще, когда шла „Антигона", у Мережковского куплен был и „Эдип-царь". И Дирекция, — писал Мейерхольд, — не считает возможным не ставить „приобретенного" перевода. Как досадно, что публика не услышит Ваших триметров! Теперь с большим нетерпением буду ждать „Орестею". Мне представляется, что если Вы приготовите перевод этой чудесной трилогии Эсхила к предстоящей зиме, ее можно будет поставить в январе-феврале 1909 г.» [1]. Срок, предлагавшийся режиссером, был явно несоразмерен труду, да и поэт не хотел, вероятно, работать без твердой уверенности в покупке перевода у него Дирекцией Императорских театров; как бы то ни было, подмостки Александринки и Мейерхольд ивановского перевода не дождались. Реальный заказ на русского Эсхила Иванов получил от «Издательства М. и С. Сабашниковых».

К началу 1911 г. у М. В. Сабашникова созрел замысел новой серии «Вечные книги», вскоре получившей название «Памятники мировой литературы», под которым она и вошла в историю нашей культуры. Основой серии должны были стать отделы «Античные писатели» и «Народная поэзия», сообразно с классической схемой европейского культурно-исторического процесса [2]. Работа над «Античными писателями» представлялась издателю задачей самой безотлагательной: «Теперь надо обеспечить, — записал он для себя в наброске плана серии, торопливо, без запятых, — Софокла Эсхила Еврипида Аристофана Платона Вергилия Овидия Тацита Марка Аврелия Сенеку Светония» [3].

---

[1] *Мейерхольд В. Э.* Переписка. 1896—1939. М., 1976. С. 114. Стоит, вероятно, напомнить рассказ самого Иванова о том, что еще в последнем классе гимназии он перевел сообща со своим другом А. М. Дмитриевским русскими триметрами отрывок из «Эдипа-царя». — «Автобиографическое письмо // Вячеслав Иванов. Собрание сочинений. Брюссель, 1974. Т. 2. С. 15.

[2] См. издательский проспект: «Памятники мировой литературы» // Алкей и Сафо: Собрание песен и лирических отрывков в переводе размерами подлинников Вячеслава Иванова со вступительным очерком его же. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1914. С. 221.

[3] ГБЛ. Ф. 261.9.105.

М. В. Сабашниковым руководила убежденность в воспитательной ценности для русского читателя, именно греческих и римских классиков. Свою веру ему пришлось отстаивать от скепсиса даже филологов. Рассказывая о первых переговорах по серии с петербургскими светилами русской науки, Сабашников вспоминал: «Наши предложения встречены были там с величайшим сочувствием, но и с некоторым недоумением. Питерцы боялись неудачи, даже провала. Рекомендовали величайшую осторожность. Советовали выпускать небольшими, дешевыми книжками. Ссылались на провал выпущенного издательством „Просвещение“ тома Еврипида. Классицизм никогда не пользовался у нас сочувствием публики, теперь же борьба с ним особенно обострилась[4]. Кто же станет покупать классических писателей! Мы опоздали на несколько лет,— рассуждали питерцы. Я возражал: „Правда, мы идем как будто против течения. Но это только кажется. В России кроме специалистов филологов никто классиков в оригинале не читал и не читает. Переводов нет в продаже. Классиков просто не знают. То, что перестанут муштровать гимназистов грамматическими упражнениями по древним языкам, послужит только на пользу нашему делу. Не будет к классикам предвзятого отношения»[5].

Когда обсуждались проекты «Памятников мировой литературы», штат переводчиков подбирался, с одной стороны, из лучших в России филологов, ученых европейской известности (Зелинский, Жебелев, Малеин, Сперанский и т. д.), с другой стороны — из лучших и образованнейших поэтов, представителей русского символизма. Сразу встал вопрос о приобретении переводов И. Анненского, позже привлекались к работе М. Кузмин, Н. Минский. Приглашены были Вячеслав Иванов, К. Бальмонт, В. Брюсов. Такую расстановку сил определило не только существо дела, но и тот факт, что главнейшим советчиком по серии с самого начала был М. О. Гершензон, который и направил М. В. Сабашникова к Ф. Ф. Зелинскому, способствовал сближению издателя с В. Ивановым.

В конце зимы 1911 г. Сабашников вел в Петербурге консультации с филологами, его воспоминания о которых мы только что привели. В беседах с Зелинским, записывал много лет спустя издатель, «сразу наметились и переводчики, и редакторы и даже готовые к изданию переводы», в частности, Эсхила было решено поручить В. Иванову. Далее Сабашников со слов Зелинского рассказывает, как «три друга, филологи-поэты — он сам ‹т. е. Ф. Ф. Зелинский. — *Н. К.*›, Вячеслав Иванов и Иннокентий Анненский — дали когда-то друг другу слово перевести трех греческих трагиков: Эсхила — В. И. Иванов, Софокла — Ф. Ф. Зелинский, а Еврипида — Иннокентий Анненский»[6]. «Клятва» друзей-филологов — кажется, преувеличение мемуариста, хотя бы потому, что Анненский начал свой переводческий труд за много лет до встречи с Ивановым

[4] Речь идет о системе школьного образования, в основу которой еще гуманистами было положено изучение «классических языков — греческого и латинского — и их «классических» памятников.

[5] *Сабашников М. В.* Воспоминания. М., 1983. С. 290.

[6] Там же. С. 292.

(перевод еврипидовых «Вакханок» был опубликован им в 1894 г.).

По воспоминаниям Сабашникова, Зелинскому не без напряжения удалось убедить издателя в возможности делового сотрудничества с поэтом-эллинистом: «Вячеслава Иванова я знал как кунктатора, нерешительного и мнительного человека и опасался предоставить ему такую большую работу, как перевод всего Эсхила: возьмется, свяжет нас и не сделает, говорил я. Я бы предпочел отвести ему что-нибудь менее громоздкое. Но Ф. Ф. Зелинский уговорил меня остановиться на Вячеславе Иванове как на единственном в своем роде кандидате, обещая, со своей стороны, всячески побуждать его не затягивать работу» [7]. Предчувствия издателя, как мы увидим, вполне оправдались, если только эти строки не продиктованы итоговым знанием о судьбе предприятия. Как бы то ни было, в Петербурге была достигнута устная договоренность, что В. Иванов берет на себя перевод всех трагедий Эсхила.

С письмом от 6 апреля 1911 г. Иванов получил из Москвы текст договора, который — при согласии — должен был, подписав, переслать обратно для официальной регистрации. Договор был составлен от лица В. Иванова, вот его наиболее важные пункты:

«1) <. . .>перевод Орестеи я имею доставить Вам к первому Мая 1912 г., а перевод остальных трагедий Эсхила к первому Мая 1913 г.

2) Переводы свои я предоставляю в полную Вашу и Ваших правоприемников собственность с правом Вашим на неограниченное число изданий, и в вознаграждение за уступку эту имею получить от Вас по пятьдесят копеек с каждого переведенного стиха греческого текста. Расчет Вы произведите мне наличными деньгами, 30 коп. с переведенного стиха, по предоставлении мною Вам в рукописи готовой к печати каждой отдельной переведенной мною трагедии, и 20 коп. с переведенного стиха по отпечатании первого издания.

Необходимые примечания к тексту, в самом, однако, ограниченном размере, особо не оплачиваются, равно как и не оплачивается прозаический текст перевода трагедий, если таковой издательство признает необходимым печатать вместе со стихотворным.<. . .>

3) Корректуру первого издания я принимаю на себя без особого вознаграждения и произвожу ее, не задерживая печатания книги» [8].

Ответа от Иванова не последовало, и 7 мая 1911 г. Сабашников, видимо, по сохранившейся в конторе копии, повторил свое первое письмо [9]. Иванов опять молчал. И Сабашников обратился за помощью к М. О. Гершензону, часть лета проводившему в эстляндской дачной местности Силламяги, где отдыхал и Иванов. В июне 1911 г. Гершензон писал Сабашникову: «Вяч. Иванов, проводящий лето здесь же, показывал мне текст договора, присланный ему из Вашей конторы. Договор, мне кажется, составлен неудовлетворительно. Не говоря уж о смешном

[7] Там же.

[8] ГБЛ. Ф. 109. Следует, вероятно, оговорить особенность «сабашниковских» договоров: авторское право покупалось по ним единовременно, дополнительные выплаты за переиздание или пропорционально тиражу не предусматривались.

[9] Там же.

заключительном пункте[10], — неправильно распределение сроков. Как я вижу, Вяч. Иванов очень ленится приниматься за перевод; поэтому лучше было поставить ему сроки для каждой отдельной пьесы, а не потомно. Знай он, что обязан первую пьесу доставить в октябре, он засел бы; а так, до мая, он и не торопится начинать. Притом, совершенно очевидно, что Вам придется издавать Эсхила отдельными пьесами, не дожидаясь целого тома, — иначе ждать придется годы; и лучше бы ставить сроки пьесам, напр<имер> по 4 месяца для каждой пьесы. Сюда же относится и вопрос о плате: лучше бы по представлении рукописи целой пьесы уплачивать В. Иванову полностью гонорар, — это бы его соблазняло; а для Вас рассрочка платежа вероятно не имеет важности. Это все мои замечания, а не В. И<ванов>а. Кроме того, в договоре есть важное упущение. Сказано, что перевод покупается навсегда, но не сказано, что переводчик не имеет права в свою очередь перепечатывать его; а это две разные вещи. Теперь В. И<ванов> говорил мне, что он хочет просить о внесении в договор пункта, по которому бы он имел право печатать свой перевод Эсхила и в собрании своих сочинений, когда и если оно состоится. Но это может случиться и через год; «Шиповник» может обещать не продавать этого тома Сочинений В. Иванова отдельно, — и все-таки будет продавать отдельно, так что Ваше издание может потерпеть ущерб. В. Ив<анов> хочет об этом писать Вам; я ему говорил, что невозможно, — пусть требует себе этого права не сейчас, а по истечении нескольких лет, десяти что ли. Все это пишу Вам для того, чтобы Вы это имели в виду для других договоров. Тот же спор может со временем выйти у Вас и с Брюсовым и др<угими> при неясности договора»[11].

13 июня 1911 г. издатель отвечал своему постоянному сотруднику и консультанту: «Многоуважаемый Михаил Осипович, Благодарю Вас за сообщения и соображения, приведенные в письме Вашем. Воспользуюсь ими при составлении следующих договоров с будущими авторами и переводчиками. Конечно, я согласен отдельно и полностью оплачивать и особо издавать каждую трагедию Эсхила по мере поступления перевода от Вяч. Иванова. Делаю попытку побудить Вяч. Иванова засесть за перевод и одновременно с этим я пишу ему, спрашивая, не может ли он хотя бы одну трагедию перевести к октябрю, и уведомляя, что досрочно представленная трагедия может быть нами оплачена полностью по получении рукописи и выпущена в ожидании изготовления других переводов на первый раз особо отдельным выпуском с тем, чтобы затем войти в общее

[10] Речь идет о пятом пункте из цитированного выше проекта договора: «Я не отказываюсь консультировать Издательство по выпуску им предполагаемой «Серии» переводов греческих и римских классиков и оказывать Издательству в этом деле содействие своими советами и указаниями. Издательству предоставляется упоминать о моем участии в общих объявлениях о предпринятом им издании переводов античных писателей».

[11] ГБЛ. Ф.261.3.41, л. 3—4. Письмо в оригинале помечено 21 июня, что не согласуется с датировкой 13 июня приводимых ниже писем Сабашникова к Гершензону и Иванову.

собрание Эсхила. Я нарочно исхожу при этом из имеющегося уже соглашения, считая его заключенным и неподлежащим пересмотру, т. к. не желаю дать повод к каким-либо в нем переменам. Письмо свое я позволил себе адресовать на Ваше имя, т. к. не знаю адреса Вяч. Иванова»[12].

В своем письме к поэту от 13 июня 1911 г. Сабашников действительно уклоняется от намерения заключить немедля соглашение и только старается поскорее подвигнуть Иванова к работе: «Многоуважаемый Вячеслав Иванович, озабочиваясь скорейшим приступом к выпуску предположенной нами серии античных писателей, обращаюсь к Вам с просьбой сообщить мне, может ли наше издательство получить от Вас к Октябрю сего года перевод хотя бы одной трагедии Эсхила уже вполне законченной и готовой к печати и, если это возможно, то какая именно трагедия будет к указанному сроку готова. Мы считали бы возможным оплатить перевод досрочно представленной трагедии полностью по получении рукописи готовой к печати и выпустить эту трагедию отдельным выпуском с тем, чтобы затем включить ее в общий том согласно условию»[13].

Наконец, 1 августа 1911 г. Иванов решился на объяснение с издателем: «Многоуважаемый Михаил Васильевич. Не нахожу слов, чтобы выразить Вам мое смущение и сожаление, при мысли, что Вы ожидали моего ответа еще в Апреле, а до сих пор не имеете ответа и на второе Ваше письмо[14]. Прошу Вас убедительно не гневаться на мои несчастные особенности и великодушно простить неизвинительное опущение. Бесполезно оправдываться и ссылаться на то, что не умею так господствовать над переживаемым, чтобы не позволять ему поглощать меня, — идет ли речь о деле, мечтании или заботах, хлопотах, перемене привычной обстановки и т. д.; а всего этого было вдоволь. Психологическая же причина моего формально предосудительного безмолвия заключалась в успокоительном чувстве совершенного *согласия* с Вашими предложениями, предполагаемого мною и Вам достоверно известном после нашей беседы. Прибавьте беспечность в деловых сношениях и непривычку к таковым. Кроме того, хотелось оговорить одну не оговоренную, но мною подразумеваемую подробность, а это уже делало написание письма скучным, потому что как бы сложно-деловым. Разумею вот какую подробность: необходимо в условии упомянуть, что я сохраняю право перепечатки своих переводов в собрании своих сочинений. Ибо, ежели перевод будет удовлетворять меня как художественная работа (а удовлетворять он, по существу задачи, *должен* — или не должен существовать вовсе), то он так же органически приобретает место в моей поэзии, как напр‹имер›, „Одиссея" в поэзии Жуковского. Собрания стихов без „переложений" (ведь

---

[12] ГБЛ. Ф. 261.2.7, л. 1. Привожу черновик, сохранившийся в издательских бумагах, так как ценнейший архив М. О. Гершензона в Отделе рукописей ГБЛ им. В. И. Ленина все еще закрыт для исследователей.

[13] ГБЛ. Ф. 109. — Черновик (или копия?) — в архиве издателя: ГБЛ. Ф. 261.2.12 л. 1.

[14] Как мы видели, Сабашников писал Иванову трижды; в памяти поэта, вероятно, слились в одно идентичные письма от 6 апреля и 7 мая 1911 г.

каждый действительно поэтический перевод есть «Nachdichtung», не менее чем «Горные вершины» Лермонтова) — неполны, нецельны, не представляют облик поэта в целом [15]. Практически, это мое условие едва ли затронет Вашу библиотеки классиков: прежде всего потому, что собрание моих стихов вовсе не предвидится в ближайшем будущем, и формально мы установим, если Вам угодно, трехлетний срок со времени издания у Вас переводов из Эсхила, в течение которого текст их нигде не будет напечатан, как только у Вас. — Отвечая на второе письмо, должен, к прискорбию, сказать, что так скоро представить первую трагедию не в силах; но обещаю Вам приняться за нее в первую голову немедленно по окончании статьи о Гете, для „Ист‹ории› лит‹ературы› XIX в‹ека›“, которую должен непременно закончить в сентябре [16]. Проект договора, мне кажется, вообще потерпит изменения, и потому я не пересылаю его Вам подписанным. В отношении сроков, боюсь, что произойдет фактически некоторое замедление, но — уверяю Вас — незначительное. Крепко жму Вашу руку и прошу верить в глубокое уважение и истинную преданность душевно Вашего Вячеслава Иванова» [17].

Начат ли был в 1911 г. или зимою 1912 г. перевод Эсхила всерьез — сведений нам не дано. Скорее — нет, как можно заключить из письма М. О. Гершензона, снова из Силламяг, от 27 мая 1912 г., ободрявшего издателя: «Сообщаю Вам нужные Вам сведения: Вяч. Иванов уехал заграницу на $1^1/_4$ года специально для того, чтобы на свободе переводить Эсхила, так что здесь неожиданно явилась надежда» [18]. По всей вероят-

---

[15] О высоте притязаний Иванова в эсхиловском переводе можно судить по его разговору с учеником, правда, много более позднему — 8 апреля 1921 г.: «Говоря о драмах Софокла в переводе Ф. Ф. Зелинского, я выразил сожаление, что до сих пор не издан переведенный В. И. Эсхил. При этом я добавил, что вводные статьи Зелинского к Софоклу очень интересны, и было бы желательно, чтобы перевод Эсхила был так же щедро комментирован. — Нет, — сказал В. И., — у меня план другой: Я хочу издать Эсхила в трех книгах, и статьи — в отдельной книге, а не к каждой трагедии отдельно. Ведь у Зелинского Софокл тонет в его комментариях и статьях, хотя и то сказать, статьи-то и наиболее здесь ценны. При всем уважении моем к эрудиции и таланту Фаддея Францевича, нужно сознаться, что его перевод далеко не классический, но на нем нельзя остановиться как на окончательном. А между тем каждый классик должен быть переведен окончательно, канонизированно. Таковы, скажем, фоссофский перевод Гомера и шлегелевский — Шекспира. В России классическим переводом является «Одиссея» Жуковского. А «Илиада» Гнедича, хотя и не классический перевод, но занимает крепкое место и только безвкусица нашего времени может отдать предпочтение переводу Минского. Я сам пробовал переводить «Илиаду», и у меня выходило довольно интересно, в особом, древнерусском роде и совершенно не похоже на перевод Гнедича». *Альтман М. С.* Из бесед с поэтом Вячеславом Ивановичем Ивановым: (Баку, 1921 г.) // Учен. зап. Тартуского ГУ. 1968. Вып. 209. С. 311). Упомянутые ивановские опыты перевода Гомера в печати не появлялись; М. С. Альтман знал переводы Эсхила по лекциям и семинарам Иванова в Бакинском университете. — См. там же. С. 339.

[16] Речь идет о статье Иванова: «Гете на рубеже двух столетий» (История западной литературы. (1800—1910) / Под ред. Ф. Д. Батюшкова. М., 1912. Т. 1, кн. 1. С. 143—156.

[17] ГБЛ. Ф.261,4,25. Л. 1—2; черновик — ГБЛ. Ф. 109.10.31.

[18] ГБЛ. Ф.261.3.41. Л. 7.

ности, Гершензон знал, что из Петербурга Иванова влекли прежде всего сложные семейные обстоятельства (брак с падчерицей вызвал пересуды в обществе), но дружеское целомудрие заставляло Гершензона подчеркнуть побочный ожидавшийся эффект исхода. Об этом 20 января/2 февраля 1913 г. писал издателю и сам поэт из Рима: «Мне было бы жаль если бы невозможность немедленно приняться за Ваши заказы поселила в Вас представление о моей безнадежной неисправности. Заграницей я живу в других условиях работы. Это сказывается, между прочим, в том, что Эсхилов «Агамемнон» у меня хорошо продвигается вперед и, если бы Вы потребовали часть перевода, я вскоре мог бы выслать Вам около тысячи стихов из трагедии, заключающей в себе всего — менее 1700 стихов. Из чего следует, что перевод трагедии *меньше чем через два месяца* должен быть закончен. Это обстоятельство, быть может, послужит в Ваших глазах некоторым оправданием нижеследующей просьбы. Лишенный заграницей известных постоянных доходов, которыми я располагал в России, я весьма нуждаюсь в деньгах, и был бы существенно обеспечен, если бы мог рассчитывать на аванс, периодически распределенный на месячные присылки по 200—250 рублей. В случае Вашего согласия я рассматривал бы эти авансные платежи как свое обязательство к работе, связанной сроками. Причем после «Агамемнона» (немедленная оплата которого со стороны издательства, по представлении текста всего перевода, должна была бы принести мне уже через два месяца более 800 рублей) — я начал бы немедленно вторую часть «Орестеи», прежде чем «Агамемнон» был бы оплачен сполна. Решаюсь изложить Вам прямо это мое желание, не думая, что предложенный мной порядок, для меня наиболее удобный, мог бы составить неудобство для издательства, если последнее имеет ко мне известное доверие, — причем прекращение платежей было бы в любое время в его распоряжении как оружие против мешкотности сотрудника. В заключение подтверждаю, что право повторного издания оплаченных переводов остается за Вашим издательством; я же сохраняю — для себя и наследников — право перепечатки моих переводов в собраниях моих сочинений. Фактически последняя оговорка касается той неопределенной будущности, которую называет «греческими календами»; по крайней мере, боюсь, что это так. Прибавлю, что меня соблазняет и манит мысль — остаться заграницей не до осени только, как это было предположено, а и дольше...[19]. Здесь я лучше нахожу самого себя, и моя работа лучше спорится. Для осуществления этого, пока еще облачного, проекта нужно будет пожертвовать лекциями, которые я читаю в Петербурге[20]. Меня это пугает только перспективою уменьшенного актива в моем скромном бюджете. Работа в Вашем предприятии могла бы помочь мне устроить мою литературную деятельность, как мне представляется это желатель-

---

[19] Иванов с семьей возвратился в Россию летом 1913 г. и поселился уже не в Петербурге, а в Москве.

[20] Речь идет о преподавании на так называемых «раевских» курсах, где В. Иванов получил — с помощью Ф. Ф. Зелинского — место после смерти И. Ф. Анненского.

ным, — существенно упорядочить ее. В Петербурге я почти не могу быть фактически — писателем»[21].

О работе над Эсхилом Иванов рассказывал в стихотворном послании к Ю. Н. Верховскому из Рима от 22 февраля/7 марта 1913 г.

Милый, довольно двух слов от тебя, чтоб опять содрогнулся
Окрест тончайший эфир жизнию дремлющих струи.
Дремлют... Давно не будила нечаянной песнию Муза
Лиры, которую ты — вижу — любить не отвык.
Иначе сходит ко мне, в полунощную келью, богиня:
Строг и священственно-чужд взор удаленный ее.
«Слушай!» — прошепчут уста благовещие, вдруг умолкая,
Легкие персты едва тронув кифару, замрут.
«Слушай...» И с веяньем тайным звучит издалече глубокий
Мелос: вначале немой, темной музы́кой могил;
Ближе потом, и ясней, как над шелестом рощи священной
Реяпье внятное сил, или в пещере волна
Многоязычных ключей, говорящих с незримой Сивиллой,
Иль Касталийский поток, замкнутый в мраморный плен
Маски трагической, — бьющий из уст, исступленно — разверстых —
Ночь Диониса вещать и Дионисову скорбь.
Муза внимать мне велит — и сама заглушенным созвучьем,
Тихим напевом сама вторит звучащим теням...
Так мной владеет Эсхила стоустого вызванный демон;
Голосом вторить живым ну́дит он пленный язык
Смолкнувшим древним глаголам, — и в ужасе сладостном сердце
С сердцем пророческим в лад, тесное, биться должно...[22]

Этот отрывок ценен как поэтика Иванова—переводчика, но в анализ ее мы сейчас углубляться не будем.

Вполне вероятно, что к моменту обращения поэта за материальной поддержкой к издателю «Агамемнон» был бы закончен вполне, если бы Иванова не отвлек другой издательский заказ. При самом начале работы М. В. Сабашникова над «Памятниками мировой литературы» молодой филолог В. О. Нилендер предложил ему составить антологию греческой лирики в русских переводах. Первоначально Нилендер намеревался единовременно исполнить два задания: с одной стороны, собрать все прежние русские переложения из греческих лириков, с другой — заказав новые переводы, доставить русскому читателю полный корпус лирического наследия греков. Постепенно доля, отводимая современникам, расширялась — прежде всего за счет Вяч. Иванова, первые, присланные осенью 1912 г., опыты которого увлекли и составителя, и издателя. Иванову тотчас были заказаны дополнительные переводы. В результате Са-

[21] Книга: Исследования и материалы. М., 1979. Сб. 38. С. 143—147.
[22] *Иванов Вячеслав.* Собрание сочинений. Брюссель, 1987. Т. 4. С. 11. Вторая часть послания как будто намеренно противопоставляет ночным и неисследимым мусикийским встречам с Эсхилом светлые пластически осязаемые встречи с древним Римом.

башников в 1914 г. выпустил книгу «Алкей и Сафо» в переводе Иванова (второе, расширенное издание вышло в 1915 г., но помечено все тем же 1914 г., так как титульный лист не перебирался) [23].

В начале 1913 г. широкое участие Иванова в предпринятой издательством серии представлялось более чем желательным. М. В. Сабашников всегда считал одной из главных целей своей деятельности создание максимально благоприятных условий для русских ученых и литераторов. Оттого он пошел Иванову навстречу. Однако работа Иванова для «Издательства М. и С. Сабашниковых» становилась настолько регулярной, а обязательства его, литературные и денежные, — настолько серьезными, что заключение формального соглашения было неизбежностью. В письме к поэту от 10 марта 1913 г. издатель представил новый проект договора и писал: «Мне думается, что в прилагаемом тексте договора удалось скомбинировать все условия и выразить все, что было бы для Вас желательно» [24].

Договор был совершен (правда, экземпляр, хранившийся в издательстве, не оплачен гербовым сбором) 21 апреля/4 мая 1913 г., когда М. В. Сабашников сам побывал в Риме и встретился там с Ивановым. Соглашение это весьма важно для восстановления истории взаимоотношений Иванова с издательством:

«Издательству М. В. Сабашникова
под фирмой «Книгоиздательство М. и С. Сабашниковых»
в Москве

Милостивые государи

Сим подтверждаю состоявшееся между нами соглашение:

1) Я принял на себя перевести для Вашего издательства на русский язык стихами размером подлинника с греческого языка все трагедии Эсхила и некоторые стихотворения Саффо (указанные в полученном мною от Вас списке, присланном при письме от 5 пр‹ошедшего› м‹есяца› и с Итальянского языка „Новую Жизнь Данта“ [25].

2) Означенные переводы я имею произвести в течение двух лет, производя переводы в очереди по моему усмотрению, но с тем, чтобы стихи Саффо были доставлены Вам не позже 10 апреля сего года (ибо сборник, в коем они будут помещены, уже печатается) и чтобы каждую треть года, т. е. к 15 июля, 15 ноября 1913 года, 15 марта, 15 июля,

---

[23] Антология В. О. Нилендера так и не увидела света, во многом благодаря постоянной медлительности Иванова; позже он взял на себя — после смерти Ф. Е. Корша — редакторство по этому изданию, на чем, собственно, и закончилась работа над ним. Подготовительные материалы остались в распоряжении Нилендера и легли в основу его известной хрестоматии «Греческая литература в избранных переводах» (1939).

[24] ГБЛ. Ф. 109. По всей видимости, к письму прилагался тот самый воспроизводимый ниже текст соглашения, который был подписан Ивановым 21 апреля/ 4 мая 1913 г.

[25] Перевод «Новой жизни» Ивановым был едва начат и оставлен, см.: *Davidson P.* Vyacheslav Ivanov's Translations of Dante // Oxford Slavonic Papers. 1982. N. S. V. XV. P. 103—131.

15 ноября 1914 года Вам было доставлено не менее как по одному целому вполне законченному переводом произведению, а к 15 марта 1915 года были представлены все названные переводы. —

3) За каждый переведенный стих подлинника я получаю по пятьдесят копеек, по представлению Вам готового к печати перевода целого произведения. —

4) Авансом в счет гонорара, указанного в п. 3 сего условия, я имею право получать от Вас по двести рублей ежемесячно начиная с [марта месяца сего года] сего числа: каковые авансы исключаются затем при уплате гонорара при предъявлении перевода; несоблюдение мною сроков, указанных в пункте 2 лишает меня права на дальнейшее получение авансов. —

5) Переводы приобретаются Вами в исключительную Вашу собственность с правом Вашим выпуска их в неограниченном количестве экземпляров и изданий. В случае выпуска полных собраний моих сочинений, я имею право поместить в нем свои переводы Саффо и Данта, а переводы Эсхила только в том случае, если Вы по выходе в свет всех моих прочих сочинений полным собранием и по предъявлении их Вам мною с письменным предложением пополнить собрание выпуском моих переводов Эсхила в том же формате и в том же внешнем виде, в каком издано будет полное собрание, откажетесь от этого или в течение четырех месяцев от предъявления Вам мною предложения не выпустите Эсхила в виде особых томов полного собрания моих сочинений.

Вячеслав Иванов

Рим, 21 апреля/4 мая 1913.

Получил авансом 600 (шестьсот) итал‹ьянских› лир.

Рим 22 апр‹еля›/5 мая

Вяч. Иванов[26]

Кажется, в этом договоре заслуживает внимания компромисс, достигнутый в вопросе о включении переводов в замышлявшееся собрание сочинений Иванова: Сафо и «Новая жизнь» как произведения, вероятно, небольшие (с издательской точки зрения), Сабашников был готов в какой-то момент «возвратить» переводчику; а монументальный Эсхил, даже приобретая внешность томов из собрания сочинений поэта, всецело должен был остаться в собственности издателя.

В письме своем к издателю от 17 августа 1913 г. Вячеслав Иванов, ведя гонорарные расчеты, напоминал, что «приблизительная эпоха пред-

---

[26] ГБЛ. Ф.261.00.00. Л. 1—2. Исправление срока, с которого начислялись авансы Иванову, вызвано задержкой подписания договора; при этом не исправленным оказался — уже пропущенный — срок предоставления рукописи перевода Сафо — к 10 апреля 1913 г. Набранное курсивом — автограф Вяч. Иванова. На том же листе бухгалтерские пометы о регулярной выплате поэту авансов вплоть до октября 1914 г., когда издатель вынужден был прекратить поддержку неисправного в обязательствах поэта.

ставления в издательство „Агамемнона“ — 1 июня 1913 г.[27]. Еще в письме от 2 июня издательский счетовод уведомлял поэта о переводе ему по распоряжению Сабашникова «в счет гонорара книги Агамемнона» 500 рублей[28]. Но рукопись, вполне вероятно, была получена в Москве все-таки позже, поскольку лишь 26 июня Сабашников откликнулся на нее: «Многоуважаемый Вячеслав Иванович, я получил рукопись Вашего Агамемнона и не могу этому нарадоваться. Наконец Эсхил стал поступать в рукописях, и я уже начинаю мечтать, когда эти рукописи можно будет сдавать в печать. Позвольте поздравить Вас с началом и пожелать скорого и безостановочного продолжения дела, столь блестяще начатого. Поистине будет обидно, если Агамемнону придется лежать; но это было бы слишком обидно, и мне верится, что читатели уже очень скоро будут наслаждаться всей Орестеей. Это будет целое событие»[29].

В ответ на эти похвалы и побуждения к скорейшему завершению работы Иванов писал. «...треть „Хоэфор“ готова и теперь на них налягу... А что только треть, не будем оба печалиться, потому что работа над каждой отдельною вещью идет потом accelerando. Одним словом, я обещаю Вам, как издателю и притом — что так благотворно и поощрительно действует на нас, поэтов, — читателю и ценителю, ревностное послушание в религиозном служении святому Эсхилу. Дело идет, именно, вот как... Но, прежде всего, сердечная Вам благодарность за письмо по получении „Агамемнона“: мне стыдно только, что я не сумел ответить на него немедленно. Оно меня глубоко тронуло. Дай Бог Вашими устами мед пить. Сам я еще ни в чем не уверен. Если бы работа была удачна, в самом деле, и притом (в данном случае это необходимо) в лучшем смысле доступна для широких кругов, я был бы внутренне счастлив; в противном случае — несчастлив. Эсхил — мечтаю я — должен быть общенародным достоянием; он будет истинно греческим по духу, если он будет и истинно русским (не интеллигентским, не западническим — т. е. разглядываемым через призму западной интерпретации, но уже, понятно, и не „стасовским“). Есть сфера общности между эллинской и национальной *живой* стариной, которую мне хочется открыть и воплотить в этих переводах. Еще раз спасибо за привет! После „Агамемнона“ я тотчас взялся за „Плакальщиц“ (можно ли так передать „Хоэфоры“?). Но потом прервал круто все, и весь июль в Риме ревностно и плодотворно работал над своим „Дионисом“, который составляет большое сочинение (книгу страниц в 600 по крайней мере); оно должно выйти этой зимой («Эллинская религия страдающего бога»). И по сей день вводил новые добычи в состав этого исследования, ныне совершенно законченного[30]. Теперь же обращаюсь к „Хоэфорам“. Если Вы решили издать

---

[27] ГБЛ. Ф. 261.
[28] ГБЛ. Ф.109.
[29] Там же.
[30] Этот труд в ту пору Иванов предназначал издательству «Мусагет», однако предприятие расстроилось. Позже его намеревался выпустить и М. В. Сабашников, но при пожаре издательства в 1917 г. набор сгорел.

всю „Орестею“ зараз, рассчитываю, что во второй половине начинающегося сезона она может выйти в свет»[31].

В Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина хранится школьная тетрадь итальянского производства, куда занесены стихи из перевода «Хоэфор» — карандашом (л. 2—3, далее местами) и чернилами; обычно карандашом поэт набрасывал первые варианты своих произведений[32]. Начата работа над «Плакальщицами» (как трагедия уже обозначена в этом автографе) в Риме, что и видно из письма, а когда она писалась, тетрадь, действительно, снова лежал на столе поэта. Дело в том, что письмо отправлено из имения В. Бородаевского, инженера и поэта, друга Вяч. Иванова, где тот провел первое время по возвращении из Италии, пока к приему семьи готовилась новая московская квартира. На обороте л. 15 мы находим беловой автограф стихотворения «Я для раздолий черноземных...» Оно рассказывает о возвращении на Родину и было напечатано под заглавием «Письмо из черноземной деревни»[33]. Под стихотворением в автографе дата: На 25 авг‹уста› 1913 г., т. е. оно написано через неделю после цитированного выше письма Сабашникову[34].

Поскольку мы анализируем историю издательского замысла, то ограничимся простым подчеркиванием слов, в которых сказалась ивановская мечта об «общенародном» Эсхиле, «истинно греческом по духу» и «истинно русском». Иванов не раз писал об исконном родстве русских духовных корней — древнему эллинству. Эта тема требует специального рассмотрения. Сейчас же приведем только параллель, показывающую, насколько работа над Эсхилом тесно связана была у Иванова с осмыслением собственного творчества. Последние стихотворения («Лепты», «Мелочи») в его книге «Нежная тайна», увидевшей свет в 1912 г., обращены к друзьям — «humaniorum studiorum cultoribus» — и написаны по-гречески и по-латински. В предуведомлении к книге Вячеслав Иванов объясняется: «Да не усмотрят школьного педантизма в том, что последние из этих лепт выбиты древним чеканом. Пристрастие любителя оправдывается его верою в будущность нашего гуманизма. Автор думает, что античное предание насущно нужно России и Славянству, — ибо стихийно им родственно»[35].

С лета 1913 г. сведений о переводе Эсхила в переписке поэта с издателем и его сотрудниками не встречается. По всей вероятности, «Плакальщицы» были оставлены в том виде, в каком мы их находим в упомянутой итальянской тетрадке. С осени 1913 г. и до осени 1914 г. поэт,

[31] ГБЛ. Ф.261.
[32] ГПБ. Ф.304, 12.
[33] В цикле «Деревенские гостины»: Альманах «Гриф». 1903—1913. М. 1914. С. 74—75.
[34] Отметим, что там же (ГПБ. Ф. 304. 11) хранится промежуточная версия перевода «Агамемнона» — рукопись, перебеленная М. М. Замятниной, с правкой Вяч. Иванова и новыми вариантами, рождавшимися при доработке. Эта рукопись — также в итальянских школьных тетрадках, она отражает, несомненно, работу над трагедией в Риме.
[35] *Иванов В.* Нежная тайна. СПб., 1912.

как всегда отвлекаясь, готовил для Сабашникова книгу переводов из Алкея и Сафо, перевел небольшую антологию сонетов Петрарки[36]. Все это время поэт получал ежемесячно аванс от издателя, и как ни свята была для М. С. Сабашникова его забота и поддержка русским литераторам и ученым, он вынужден был в ноябре 1914 г. отказаться от дальнейшего авансирования Иванова. Издатель писал переводчику «...долг за Вами не только не уменьшился, но к 6му ноября возрос до 1711 руб. 75 коп., а с присылаемыми сегодня 200 он достигнет 1911 руб. 75 коп. Простите, что пользуюсь случаем, чтобы вернуться к своей *мечте* — Эсхилу в Вашем переводе. Поверьте, что не одни финансовые соображения побуждают меня упомянуть здесь о том, с каким нетерпением я жду получения от Вас этого перевода. Вместе со мной и наша читающая публика ждет не дождется этого обещанного ей подарка»[37].

К сожалению, нам не удалось уточнить, когда «Плакальщицы» и «Эвмениды» были доставлены в издательство переводчиком. О. А. Шор (O. Deschartes), знавшая биографию поэта и писавшая с его собственных слов, сообщала: «Осенью 1916 г. Ивановы в Москву не вернулись, всю зиму они провели в Сочи — Иванов там работал над переводом Эсхила («Эвмениды», «Хоэфоры», «Персы» и «Семеро против Фив» были закончены в Сочи, тогда как «Агамемнона» он перевел еще в Риме»[38]. В этой же работе О. А. Шор говорит, будто Эсхил тогда был переложен «почти весь»[39]. Тут — несомненное преувеличение, оно встречается в литературе неоднократно и даже доведено до утверждения о полном ивановском переводе Эсхила[40]. Это одна из легенд, которыми так богата

---

[36] *Петрарка Ф.* Автобиография. Исповедь. Сонеты / Пер. М. Гершензона и Вяч. Иванова. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1915. (Иванову принадлежит и перевод многочисленных стихотворных фрагментов, приводимых Петраркой.)

[37] Книга: Исследования и материалы. С. 147; письмо датировано 15 ноября 1914 г. Ср. в предыдущем письме от 6 ноября 1914 г.: «Я был бы очень признателен Вам, если бы Вы уведомили меня о том, как Вы намерены урегулировать Ваш счет. Со своей стороны, считаю долгом подтвердить, что, не взирая на тяжелые обстоятельства военного времени, я был бы рад получить продолжение Вашего Эсхила» (ГБЛ. Ф.109). Ср. также письмо издателя (от 5 мая 1915 г.), перед отъездом на фронт желавшего привести в порядок дела по выпуску «Греческих лириков», редакцию которых принял на себя Иванов: «К сожалению, я лишен возможности пойти на встречу Вашему желанию и предложить Вам получение в мое отсутствие авансов в счет этой или других работ. Чтобы, однако, по возможности ускорить для Вас получение денег, я изъявляю согласие при расчете за „Греческих лириков", равно как и за ближайшую трагедию Эсхила, не производить удержаний в погашение ранее забранного аванса» (там же).

[38] *Deschartes O.* Vyacheslav Ivanov // Oxford Slavonic Papers. 1954. Vol. 5. P. 46.

[39] Ibid. P. 47.

[40] Повторила его и сама О. А. Шор в своей большой биографии поэта: *Дешарт О.* Введение // *Иванов Вячеслав.* Собрание сочинений. Брюссель, 1971. Т. 1. С. 142. Кроме того см.: *Malcovati F.* Vjačeslav Ivanov e la cultura del suo tempo: Mostra bio-bibliografica / Catalogo a cura di Fausto Malcovati. Roma, 1983. P. 343; *Malcovati F.* Vjačeslav Ivanov a Pavia / A cura di Fausto Malcovati. Roma, 1986. P. 56; Коор М. Э. примечания к публикации «бесед» М. С. Альтмана с Вяч. Ивановым» Уч. зап. Тартуского ГУ. Тарту, 1968. Вып. 209. С. 323; *Герасимов Ю. К.* Неоконченная трагедия Вячеслава Иванова «Ниобея» / Публикация Ю. К. Герасимова // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1980 год. — Л., 1984. С. 180; а также в других работах.

наша память о Вячеславе Иванове. На сегодня ивановский Эсхил нам известен лишь в том объеме, в каком он печатается в предлежащем издании, и нет у нас иных сведений о том, что было переведено еще.

Нельзя без оговорок принять и срок, названный О. А. Шор, — зима 1916—1917 гг. В конце своего «Автобиографического письма» к С. А. Венгерову, датированного «Сочи, январь—февраль 1917 г.», Иванов говорил: «В настоящее время я занят преимущественно переводами трагедий Эсхила и «Новой Жизни» Данта»[41]. По всей видимости, Иванов летом, либо ранней осенью 1917 г. передал Сабашникову полную «Орестею» (и, может быть, фрагменты перевода других трагедий, зарегистрированные в издательской картотеке рукописей, о чем ниже). Когда во время октябрьских боев 1917 г. издательство Сабашниковых сгорело, большую часть рукописей М. В. Сабашникову, однако, удалось спасти[42]. 2 ноября 1917 г. Иванов писал М. Я. Лукину, главному помощнику М. В. Сабашникова: «Очень обрадован возобновлением работ издательства. С огромною горестью слышал о пожаре. Горесть эта была не о моих рукописях, которые, к счастью, как меня уверили, — спасены, но об издательстве, в котором я привык видеть одно из самых светлых явлений нашей омраченной и почти гибнущей культурной жизни»[43].

Не смиряясь с гибелью значительной части издательского имущества, М. В. Сабашников продолжал свою деятельность. Именно тогда была сделана попытка издать ивановского Эсхила. 10 сентября 1918 г. Сабашников писал поэту: «Вы знаете, что типография Кушнерева, в которой печаталось большинство наших изданий, ‹...› намечена к реквизиции под Экспедицию изготовления Государственных бумаг. ‹...› Инцидент с типографией Кушнерева радикально меняет все наши планы и, пожалуй, может все дело расстроить. Я, однако, не хочу сдаваться и стараюсь наладить новый порядок и перенести печатание в другие типографии. Поэтому обращаюсь к Вам с просьбой ‹...› сообщить, могу ли Вашего Эсхила печатать в другом городе без *авторской корректуры*. Это теперь является почти неизбежным условием, при котором можно продолжать выпуск новых книг — тексты должны быть вполне закончены в рукописи и корректура должна сводиться лишь к наблюдению за точным воспроизведением текста»[44]. По всей вероятности, работа над Эсхилом по «бескорректурному методу» оказалась для Иванова неприемлемой: не случайно восемь лет спустя он напоминал Сабашникову, что передал издательству «вторично и окончательно» текст «Орестеи» «в редакции, которую ‹...› признал наконец годною к печати» только осенью 1920 г. (полный текст письма приводим ниже). В сохранившихся документах, отра-

---

[41] *Иванов Вячеслав.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 22.

[42] *Сабашников М. В.* Воспоминания. С. 352.

[43] ГБЛ. Ф.261.4.24. Л. 3. О. А. Шор в цитированной выше статье (см. примеч. 38) говорит, что ко времени пожара Эсхил был «в печати» («in the press», p. 55); проверить это утверждение не удалось, но более правдоподобным представляется осторожное предположение, что до набора дело еще не дошло.

[44] ГБЛ. Ф.109 (в письме речь идет не только об Эсхиле, но и о других работах Иванова для издательства).

жающих работу издательства «М. и С. Сабашниковых» в 1918—1921 гг., Эсхил не упоминается ни разу (и постоянно называются другие книги Иванова — «Эпос Гомера», третье издание «Алкея и Сафо», «Изборник», ни одна из которых, однако, не увидела света) [45].

До нас дошла инвентарная картотека рукописей «Издательства М. и С. Сабашниковых». В ней сохранилось несколько карточек с регистрацией ивановского перевода, сведения которых дают дополнительные штрихи к его судьбе.

На первой из них зарегистрирован только «Агамемнон» как рукопись объемом в 99 страниц, без даты поступления и каких-либо других указаний, кроме одного, что она принадлежит издательству [46]. На следующую карточку была занесена целиком «Орестея», при этом каждая трагедия имела следующие количественные характеристики: «I. Агамемнон» — [21 стр‹аница›] 1—59 стр‹аница›. II. Плакальщицы — [51 стр‹аница›] 1—47 стр‹аница›. III. Евмениды — [50 стр‹аниц›] 1—46 стр‹аница›». На обороте этой карточки важнейшие записи: «Отправлено В. И. Иванову для просмотра. // Возвращено ‹вновь?› редакц‹ии› август 1924 г.» [47]. Еще одна карточка дает тот же основной текст, но первоначальные количественные характеристики рукописей в ней не зачеркнуты; при этом число страниц в «Агамемноне» указано от руки чернилами: «99 стр‹аниц›» [48]. Той же рукой сделана и более важная приписка: «Персы — 46 стр‹аниц›», показывающая, что и эта трагедия находилась в распоряжении издательства. На этой карточке также имеются записи об отправке рукописи Иванову и о ее возвращении в редакцию. Манускрипт «Персов» имел и собственную регистрационную карточку, на которой объем рукописи указан тот же — 46 стр. [49]. Наконец, последняя карточка, при которой хранился, как видно из особой пометы, договор от 21 апреля/4 мая 1913 г., имеет в сооответствующей графе запись, к сожалению недатированную: «Рукопись представлена» [50].

По этим регистрационным документам мы видим, что ни «Семеро против Фив», ни «Просительницы» никогда не представлялись издателю, поскольку не были закончены переводом. Указания на объемы рукописей пригодятся будущему текстологу для идентификации сохранившихся экземпляров. Наиболее интересным представляется свидетельство картотеки о том, что летом 1924 г., когда Иванов приезжал из Баку в Москву перед отъездом за границу, он просматривал текст перевода: вероятно, и тогда

---

[45] ГБЛ. Ф. 261, 1. Ед. хр. 2, 3, 7. Л. 9, 11, 16, 17. — Кажется, именно к 1918—1919 гг. следует отнести признание Иванова в беседе с М. С. Альтманом (21 апреля 1921 г.): «...обычно я страшно медлю и всячески откладываю печатание. Так вот поступал я с Эсхилом, перевод которого я уже было сдал Сабашникову, но взял обратно» — Уч. зап. Тартуского Гос. ун-та. 1968. Вып. 209. С. 313.

[46] ГБЛ. Ф. 261, 24.1. Л. 349 (копия — л. 395).

[47] Там же. Л. 396; кроме того на обороте карточки пометы, фиксирующие, что рукопись находилась в издательстве при инвентаризациях 1 октября 1924 г. и 23 августа 1926 г.

[48] Там же. Л. 397 (копия — л. 398).

[49] Там же. Л. 399.

[50] Там же. Л. 400.

издатель еще не оставлял помыслов о выпуске Эсхила в «Памятниках мировой литературы». Можно предположить, что к этому времени следует отнести недатированную расписку: «Получил от Издательства М. и С. Сабашниковых для пересмотра рукописи своего пер<евода> — Эсхил — «Орестея» — трилогия. I. Агамемнон — 21 стр<аница>. II. Плакальщицы — 51 стр<аница>. III. Евмениды — 50 стр<аниц>. Агамемнон 99 стр<аниц>. Персы — 46 стр<аниц>» [51].

История издания ивановского перевода заставляет нас возвратиться вспять. В обществе о работе Иванова знали достаточно много. Поэт читал свой перевод публично — например Е. В. Аничков вспоминал: «Воочию так ярко обнаружилась эта необъятность, охватывающая всю поэзию, поэзию всех времен символизма, когда однажды в редакции «Аполлона» Вячеслав Иванов читал свой проникновенный перевод эсхиловского «Агамемнона»» [52]. Еще в январе 1913 г. С. Л. Франк от имени редакции предлагал Иванову печатать Эсхила в журнале «Русская Мысль» [53].

Несомненно, заметный отклик должно было иметь чтение 16 мая 1920 г. в заседании Общества Любителей Российской Словесности, на котором общество прощалось с К. Д. Бальмонтом и Вяч. Ивановым, уезжавшими за границу (поездка Иванова, однако, не состоялась). Иванов читал три сцены из «Агамемнона» [54]. В связи с этим вечером мы должны затронуть еще один аспект «эсхиловской» темы в биографии Вяч. Иванова. Поскольку документов в нашем распоряжении немного, мы позволим себе забежать далеко вперед, чтобы осветить весь пласт источников. Незадолго перед заседанием Иванов подал следующее обращение:

«В Общество Любителей Российской Словесности

Отправляясь за границу с целью выполнения научных и художественных работ, а именно: завершения перевода Эсхиловых трагедий, написания монографий об Эсхиле и, наконец, перевода «Божественной комедии», — прошу Общество Любителей Российской Словесности не отказать мне в командировке от своего имени на Запад, что существенно облегчило бы мне доступ в книгохранилище и ученые круги заграницей, ныне весьма затруднительный для русских граждан.

Вячеслав Иванов
д<ействительный> член Общ<ества> Л<юбителей>
Р<оссийской> Сл<овесности>»

12 мая 1920 [55]

---

[51] ГБЛ. Ф. 261.9.71. Подпись под распиской — дочери поэта — Л. В. Иванова; тут же ее приписка о получении «сабашниковского» издания русских былин.

[52] *Аничков Е.* Новая русская поэзия. Берлин, 1923. С. 66. Ср. ниже в письме Ф. Ф.Зелинского от 17 октября 1918 г. свидетельство о слышанном переводе «Агамемнона». Еще одно свидетельство публичного чтения ивановского перевода — «Три апельсина. Журнал Доктора Даппертутто». 1914.

[53] ГБЛ. Ф.109, 35.79. Л. 4.

[54] ГБЛ. Ф.207.19.27. На заседании присутствовал, в частности, Александр Блок; см.: мемуарную запись И. Н. Розанова «Встречи» — «Лит. Россия». 1970. № 47. С. 6—7. К тому же времени относится еще одно мемуарное свидетельство о чтении Ивановым перевода «древнегреческих трагиков» в литературном кафе «Домино» — И. В. Грузинова, см.: Встречи с прошлым. М., 1978. С. 188.

[55] Там же, 32.12. Соответствующая рекомендация была выдана. См. протокол заседания 16 мая (там же, 19.27).

В этой просьбе исследование об Эсхиле — больше, чем чистый формальный повод к тому, чтобы выправить полезную бумагу. Мы уже видели (см. примеч. 15), что поэт намеревался подготовить особый том статей, сопроводительных к переводу. 24 октября 1924 г., когда Ивановы едва осмотрелись в Риме, но еще не обжились, дочь поэта Лидия писала на родину приятельнице: «...Вячеслав ходит в Национальную библиотеку и работает, намереваясь приступить к специальной монографии об Эсхиле»[56]. Судя по всему, какого бы то ни было оформления этот замысел так и не получил, но говорил о нем Иванов со многими. В частности, М. Горький, когда взялся хлопотать о назначении поэту пенсии и о заказах на литературную работу из Москвы, писал П. С. Когану: «...у него есть большая работа об Эсхиле, — Академия не могла бы издать?»[57]. М. Горький принял или выдавал проект, пусть и долго вынашивавшийся, за свершение (если только не спутал перевод с монографией — ср. ниже отрывок из письма к нему от Вяч. Иванова)... Вернемся, однако, к истории публикации переводов.

17 октября 1918 г. Ф. Ф. Зелинский обратился к Иванову: «... Я печатаю теперь в „Огнях" новую книжку — „древнегреческую литературу эпохи независимости". Тема не блещет новизною, но ново ее исполнение: к книжке листов в 12 будет приложена такого же объема книжка-близнец „образцов". Т. е., другими словами, хрестоматия греческой поэзии и прозы от Гомера до эпохи Александра Вел‹икого›. Зная нашу переводную литературу (т. е. что она в лучшем случае грамотно передает *содержание*, но никогда не передает *стиля*), Вы не удивитесь, если я Вам скажу, что я лишь в очень редких случаях мог воспользоваться для этой хрестоматии уже имеющимися у нас переводами. И, зная себя и наши общие с Вами идеалы, Вы тоже не удивитесь, что к этим редким случаям я причисляю все переведенное и переводимое, и *имеющее быть переведенным* Вами». Зелинский просил у Иванова сцену исступления Кассандры из «Агамемнона», «вяжущий гимн» из «Эвменид» и парод «Персов», оговаривая, что первый отрывок он «имел уже удовольствие слушать», второй, без сомнения, тоже уже готов, в наличии же перевода третьего отрывка филолог не был уверен. «Во всяком случае, — завершал он свою просьбу, — мне *очень* хотелось бы украсить мою хрестоматию Вашим и только Вашим Эсхилом»[58]. 21 ноября Зелинский снова обратился к другу: «Дорогой Вячеслав Иванович. Пишу Вам второе письмо — первое отослал 25 окт‹ября› и в нем просьбу, gross und schwer, относительно Ваших переводов из лириков и Эсхила. Ответа все еще не получил — роптать не смею, зная, во-первых, и сам грешен бываю, а во-вторых, муза своих избранников многим одарила, но не аккуратностью

[56] Личный архив адресата, И. В. Эрн-Калашниковой, которой я обязан давним участием к моим розысканиям по истории «русского религиозного ренессанса».

[57] ЛН. М., 1963. Т. 70: Горький и советские писатели: Неизданная переписка. С. 213. (Письмо от 7 марта 1929 г., упомянута Государственная Академия Художественных Наук).

[58] ГБЛ. Ф.109.20.55; л. 27, 29. Одновременно Зелинский просил разрешения воспроизвести переводы Иванова из Пиндара, Вакхилида, Алкея и Сафо.

в переписке. Но дни нашей жизни текут, моя хрестоматия растет: Ваши переводы из лириков я уже включил, принимая Ваше молчание за знак согласия, он вот новая веха — Эсхил. Вы ответите мне: оставьте пока пробел, над ним не каплет — все равно не завтра печатать. Нельзя-с. Покаюсь Вам: я читаю на В<ысших> Женск<их> Курсах греческую литературу эпохи независимости, и иллюстрирую ее своими образцами. Недели на три лириков хватит, а там хошь не хошь, а Эсхила не миновать, что я стану делать. Пожалуйста, во имя Аполлона и всех девяти, выручайте. Если нового не перевели и перевести не можете, хоть то пришлите, что у Вас есть — сцену с Кассандрой из «Агамемнона» и ὕμνος δέσμιος. Не теряя ни дня, закажите копию этих отрывков и пришлите ее мне — не могу же я своих слушательниц оставить без Эсхила... без *вашего* Эсхила, ибо другого, когда есть Ваш, читать невозможно. Уверен, что Вы уважите мое de profundis и не заставите меня томиться»[59].

Иванов предоставил Зелинскому все, о чем тот его просил, но хрестоматия увидела свет только в 1920 г.[60].

Последняя попытка публикации была предпринята Ивановым в 1926 г., когда он уже жил в Риме. 9 августа 1926 г. поэт писал своему московскому издателю:

«Дорогой Михаил Васильевич, в Госиздате имеет выйти перевод Эсхиловой „Орестеи“, — не мой. Мой, как Вы, его спасавший из огня вместе с другими моими рукописями, слишком хорошо знаете, — сделан давным давно. Вы знаете также особенное значение, которое я придаю ему и другим моим переводам Эсхиловых трагедий; знаете, с каким (быть может, преувеличенным, ибо чрезмерно задерживающим Вас, как издателя) тщанием я относился к этому труду. Как бы то ни было, осенью 1920 г. Вы получили, вторично и окончательно, мою „Орестею“ в редакции, которую я признал наконец годною к печати. Вы надеялись напечатать ее вскоре; покойному Михаилу Осиповичу поручил я последнюю корректуру. „Орестея“ все же не вышла в свет — и уже, конечно, не по Вашей вине. Я продолжал бы ждать (отклоняя, как делал не однажды, сторонние издательские предложения), если бы не видал, как вижу ныне, что меня обгоняют. Это уже отнимает у меня приоритет, которым, в данном случае, я пренебрегать не могу. Я должен спасти его. Что моя „Орестея“ существует, известно всему образованному обществу в России. Об этом писали, перевод мой не раз публично читался, в античной хрестоматии Ф. Ф. Зелинского сообщены из него (с тяжелыми опечатками! NB) значительные отрывки. Необходимо, чтобы он был обнародован раньше перевода, взятого Госиздатом[61]. *Принадлежит мой Эсхил Вам:* Вас я рассмат-

---

[59] Там же. Л. 30.

[60] Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая литература эпохи независимости. — Пг., 1920. — Ч. 2. Образцы.

[61] В. Иванов был, несомненно, чувствителен к счетам литературного первородства — ср. историю с публикацией венков сонетов в «Аполлоне», когда первым должен был появиться ивановский и только вслед ему написанный под его воздействием волошинский (Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома. 1976. Л., 1978. С. 252).

риваю как *собственника* переведенных мною трагедию Эсхила — не только Орестеи, но и тех, которых в настоящее время у Вас в портфеле нет. Без Вашего согласия я ничего не позволю себе предпринять.

Отсюда моя убедительная и крепкая к Вам просьба: или печатайте сразу „Орестею“, или, если Вы не можете напечатать ее безотлагательно, передайте хранящийся у Вас текст подательнице сего, Ольге Александровне Шор, которая от Вашего и моего имени предоставит его издательству Академии Худож‹ественных› Наук, имеющий возможность напечатать его немедленно. Никаких денежных притязаний я не предъявлю ни Вам, ни Академии Х‹удожественных› Н‹аук›, которая берется лишь напечатать немедленно на свой счет мою «Орестею». Я заинтересован исключительно в сохранении моего литературного приоритета. В предисловии издания Академии должно быть упомянуто, что перевод сделан по Вашему заказу и Вами сполна оплачен, уступлен же ныне Вами Академии лишь по невозможности его обнародования в настоящее время. Итак, решайте вопрос, как найдете для себя возможным, но сохраняя перевод за собой, не откажите немедленно начать его печатание: вот о чем я убедительно Вас прошу именем нашей старинной дружеской связи. Глубоко уважающий Вас и неизменно Вам преданный

Вячеслав Иванов.

P. S. Авторскую корректуру поручаю Ольге Александр‹овне› Шор» [62].

Что имел в виду Иванов, когда говорил о готовящемся к выпуску в Госиздате переводе «Орестеи» — неясно; возможно, до него дошел превратно слух о подготовке «Прикованного Прометея» в переводе С. М. Соловьева и В. О. Нилендера, действительно выпущенного «Госиздатом» в 1927 г. (ср., однако нижеприводимое упоминание о чтении С. М. Соловьевым в ГАХН'е перевода «Орестеи» в 1926 г.). Как бы то ни было, на процитированном сейчас письме поэта появилась помета: «Рукопись передана О. А. Шор. Ответ в папке договоров». Теперь в «папке договоров» ответа нет; однако машинописный отпуск ответа, без подписи и датированный от руки 27 августа 1926 г., сохранился в архиве издательства: «В. И. Иванову // в Риме. // Многоуважаемый Вячеслав Иванович. // Исполняя Ваше желание, выраженное в письме Вашем от 9-го с. м., Издательство передало Ольге Александровне Шор рукопись Ваших переводов из Эсхила (трагедии Агамемнон, Плакальщицы и Евмениды). О. А. Шор передаст их Академии Художествен‹ных› Наук, которой вы предоставляете выпустить их в свет в одном издании, на что мы настоящим выражаем свое согласие. В свою очередь не откажите подтвердить, что Вы сохраняете за нашим Издательством право выпуска означенных переводов. // Примите уверения в глубоком к Вам уважении» [63].

---

[62] ГБЛ. Ф.261.4.25. Л. 15—16.

[63] ГБЛ. Ф.261.2.12. Л. 2. Оригинал, подписанный М. В. Сабашниковым, с круглой (еще дореволюционной) печатью издательства — в римском архиве поэта. Для Сабашникова, всячески стесненного в издательских возможностях и инициативе, подобные уступки авторских прав были не внове. Так, на обороте титульного листа перевода комедии Тирсо де Молина «Дон Хиль — Зеленые Штаны», выпол-

В архиве издательства сохранилась и расписка: «27 Августа 1926 г. Получила от Издательства М. и С. Сабашниковых рукопись переводов трагедий Эсхила — Агамемнон, Плакальщицы, Эвмениды, исп‹олненных› Вячеславом Ивановым. // По поручению В. И. Иванова О. Шор» [64].

Благодаря любезности Д. В. Иванова, открывшего для нас римский архив поэта, мы можем опубликовать не только строгие бесстрастные фрагменты издательского делопроизводства, но и частное письмо М. В. Сабашникова к Вяч. Иванову — редкий документ, позволяющий почувствовать душевный строй издателя в 20-е годы:

«Москва 27 августа 1926 года

Дорогой Вячеслав Иванович!

Сегодня передаю рукопись Орестеи Ольге Александровне Шор для представления в Академию Х‹удожественных› Н‹аук›. Как это ни горько, но нужно так сделать. Надо считаться с действительностью и смотреть прямо на вещи. Нашему издательству не под силу выпустить сейчас Орестею, „сразу“, как Вы пишете; а между тем для сохранения Вашего приоритета это крайне важно. На древних классиков у нас конечно имеются и сейчас читатели, но круг их весьма ограничен, и они при том не располагают средствами на покупку книг. Между тем наше издательство, работая на заемные деньги, не может выпускать книги, которые расходятся медленно. Конечно Ваш перевод, можно сказать классический, постепенно разойдется, послужит к украшению каталога того издательства, которое будет иметь и счастье, и честь его выпустить. Но нам, как Вы видите, это сейчас не доступно. Пишу все это, чтобы Вы знали, почему мы не беремся сейчас сделать то, о чем так давно мечтали...

Ваше намерение упомянуть в предисловии о нашем издательстве меня очень тронуло. Это мне и другим участникам издательства тем более дорого, что продолжение „Памятников Мировой Литературы“, хотя бы со временем, остается нашей мечтой. Тогда, конечно, Ваша Орестея, равно как и другие Ваши переводы, займут свое место в этом собрании. Ведь я понимаю Ваше письмо так, что Вы сохраняете за нами право издать Орестею, конечно со временем, т. к. Академия Х‹удожественных› Н‹аук› от этого не пострадает. Неправда ли? Подтверждение Вами этого обстоя-

ненного В. Пястом (Берлин, 1923), значится: «Отпечатано издательством «Петрополис» по соглашению с издательством «М. и С. Сабашниковых».

[64] ГБЛ. Ф.261.9.100. Необходимо отметить важную ошибку памяти, вкравшуюся в мемуары М. В. Сабашникова. Он вспоминал: «Не повезло и Эсхилу. Насколько я знаю, Вячеслав Иванов перевел „Орестею“ и, вероятно, увез с собой за границу рукопись. По крайней мере, «Агамемнона», бывшего у меня, он вытребовал через Ю. Н. Верховского чуть ли не в день своего отъезда. Вероятно, рассчитывал издать за границей» (*Сабашников М. В.* Воспоминания. М., 1983. С. 300). Приведенные документы показывают, как все произошло на деле. Разумеется, нельзя исключить и каких-то иных движений ивановской рукописи, в том числе и при посредстве Ю. Н. Верховского, близкого друга В. Иванова. Заметим, что особый вопрос ставит перед исследователями тот факт, что в расписке О. А. Шор не фигурируют «Персы», как и «Орестея», исчезающие из «сабашниковских» инвентарей.

тельства было бы мне тем более дорого, что я хотел бы, чтобы Издательство пережило меня, как оно уже пережило других своих основателей.

На прощание я перечел рукопись Орестеи. В ней имеются описки и потому при печатании необходимо наблюдение авторитетного лица, могущего разобраться и в стихосложении и в греческом оригинале. Впрочем описок очень немного. Нет также примечаний и вступительных статей.

Ваше письмо имеет пометку Roma Quattro Fontane [65].

Когда-то и когда ли...? Нет, не доведется попасть в эти прекрасные места, нечего и думать... А Вы, может быть, в Риме тоскуете по родным переулкам и хотели бы встречи с друзьями не у «Четырех фонтанов» и где-нибудь на «Собачьей Площадке»? Уж так устроен человек — и вдали от отчизны нехорошо, и прикованность к ней не удовлетворяет. Желаю Вам всего лучшего, скорого выхода Орестеи, обязательно ранее Госиздат'а (на это у Вас все данные). Будьте здоровы. Преданный и любящий Вас.

М. Сабашников.»

Мы видели, что оригиналы ивановского перевода были возвращены автору через три дня после того, как наличие их в издательском портфеле было последний раз зафиксировано в регистрационной карточке. Несомненно, не одно сознание крайней ограниченности собственных издательских возможностей руководило М. В. Сабашниковым (так и несумевшим возобновить с должным размахом выпуск «Памятников мировой литературы»). Издателем двигали душевная щедрость и безграничное уважение к духовному и интеллектуальному труду. Рукописи Эсхила к Сабашникову, по всей видимости, не вернулись — в издательстве до начала 30-х годов регулярно проходили инвентаризации, но на эсхиловских карточках соответствующих помет нет [66].

По всей вероятности, в связь с предполагавшимся гахновским изданием необходимо поставить тот факт, что на заседании Комиссии художественного перевода при литературной секции ГАХН 7 октября 1926 г. в план работы был включен доклад А. Г. Челпанова «Орестея в пере-

---

[65] Рим, улица Четырех фонтанов (*ит.*) — где в ту пору жил Вяч. Иванов.

[66] Скрупулезности ради необходимо оговорить, что в судьбе «сабашниковского» портфеля много неясностей, в том числе и во всем, касающемся ивановских рукописей. Пометки наличия при инвентаризациях 1921—1929 гг. имеются на карточках «Алкея и Сафо» и ивановских переводов из Новалиса (ГБЛ, ф. 261.24.1. Л. 3, 5), притом что первая рукопись сохранилась в архиве издательства, а местонахождение второй нам неизвестно. С другой стороны, не имеют инвентаризационных помет карточки на рукописи «Пира» Данте, «Греческих лириков» (та и другая включали переводы Иванова) и ивановской брошюры «О Гомере» (там же, л. 83, 92, 143), из них «Пир» и сейчас налицо, а двух последних рукописей мы не имеем. Как известно, издательство Сабашниковых было ликвидировано путем слияния ряда частных предприятий в кооперативное издательство «Север». В инвентарных описях последнего также отмечается, под 1931 и 1933 гг., наличие «Алкея и Сафо», «Пира» и не упомянуты трагедии Эсхила (ГБЛ, ф. 261, 10.2, л. 1 и об.).

воде В. Иванова»[67]. К сожалению, никаких указаний, состоялось ли это чтение, найти не удалось[68].

Поскольку речь зашла о гахновских протоколах, приведем выписки из них, показывающие, что в это время метрические и стилистические опыты ивановского перевода воспринимались как новация, оставались дискуссионными. Вот фрагменты тезисов к докладу С. М. Соловьева «О переводе трагедий Сенеки»: «Общие принципы художественного перевода древних. Преимущество старых переводов (Гнедича и Жуковского) перед новыми (Зелинского и В. Иванова). Полная точность невозможна в поэтическом переводе. Иногда необходимо жертвовать точностью смысла требованиям благозвучия русской речи. Славянизмы и архаизмы законны при передаче на русский яз‹ык› поэзии греков и римлян, но здесь важно сохранить чувство меры, что иногда забывают Зелинский и В. Иванов. При переводе собственных имен следует сохранять те формы, которые приобрели право гражданства в русской поэзии, а не восстанавливать формы грамматики, как делает В. Брюсов»[69]. В той же Комиссии художественного перевода 12 мая был заслушан доклад С. И. Радцига «О переводе произведений античной литературы так наз‹ываемым› размером подлинника». Сколько можно судить по цитатам

[67] ЦГАЛИ. Ф.941.6.52. Л. 1. Тогда и там же было намечено и чтение С. М. Соловьевым перевода «Орестеи» (лапидарность протокольной записи не позволяет понять, чей перевод — собственный или чужой — намеревался читать Соловьев). На гахновский пласт материалов с обыкновенной своею доброжелательностью обратил наше внимание М. Л. Гаспаров.

[68] Скорее всего, оно не состоялось, так как не зарегистрировано в печатном отчете академии (Государственная академия художественных наук. Отчет: 1921—1925. М., 1926. С. 29).

[69] Там же. Ед. хр. 41; заседание 11 декабря 1924 года Ближайшая параллель этому — в предисловии С. Соловьева к «Прикованному Прометею», где говорится: «Язык Эсхила можно сравнить с Языком Державина и Боратынского последних лет... Чтобы передать характер языка Эсхила в русском переводе, мы пользовались архаизмами, славянизмами, однако соблюдая в них должную меру... Но перевод этот (Д. С. Мережковского. — *Н. К.*) не всегда верен духу подлинника. Косноязычный, темный и мощный Эсхил передан легким и изящным стилем Жуковского. Мы же стремились к передаче стиля Эсхила, иногда тяжелого и грубого, но всегда сильного и смелого» (*Эсхил.* Прометей прикованный: Трагедия / Пер. с греч. Сергея Соловьева и Владимира Нилендера; Вступ. ст. А. В. Луначарского и С. М. Соловьева; Прометей освобожденный / По отрывкам Эсхила восстановленный Сергеем Соловьевым. М.; Л.: Госуд. изд., 1927. С. 47, 48. Ср. и более позднее объяснение В. О. Нилендера в комментарии к переводам Софокла, выполненным им совместно с С. В. Шервинским: «Особой проблемой для нас была степень архаизации языка. Мы пережили целую скалу отношения к этой проблеме. Сначала, следуя отчасти стилю Вячеслава Иванова, мы пользовались славянизмами более широко, особенно в «Антигоне», но затем, под влиянием основательной критики и вникая в язык подлинника, мы довели процент славянизмов до минимума, поставив, однако, правилом большую архаизацию хоров, чем триметров, что ощущается и в подлиннике. Но и в триметрах мы не сводили языка до уровня современной разговорной речи. Ведь и Софокл писал не на обиходном языке» (*Софокл.* Трагедии / Пер. В. О. Нилендера и С. В. Шервинского; Коммент. В. О. Нилендера. — М.; Л., 1936. — Т. 1: Эдип — царь; Эдип в колоне; Антигона. С. 195. К тому же см. и более поздние высказывания Нилендера в неизданной полемике с А. Пиотровским, правда, поименно Иванова не называвшей (ЦГАЛИ. Ф. 629. 1.246. Л. 14, 15, 43, 79).

в протоколе, тут материал для обсуждения дали в основном ивановские переводы из лириков, но, при единстве переводческих установок поэта, дискуссия должна была иметь в виду и переложения эсхиловские. С. И. Радциг, как известно, последовательно не принимал ивановского эквиметризма, но его оппоненты И. К. Линдеман и А. И. Ромм этот принцип защищали [70].

Спешность гахновского предприятия не оставляла Иванову возможности оснастить перевод когда-то замышлявшимся аппаратом. Он был вынужден ограничиться печатаемым нами в Дополнении самым кратким «Предисловием переводчика», вместе с которым прислал в Москву и указания, как бы ему хотелось увидеть оформленным издание.

Никаких сведений о том, как складывалась судьба книги в ГАХН'е, найти не удалось. Иванов, разумеется, знал о безуспешности попытки. Материальные условия, в которых его семья оказалась в Италии, были достаточно плохи, и М. Горький попытался помочь поэту [71]. Выражая Горькому «глубочайшую благодарность за оказанную поддержку», Иванов в письме перебирал возможные формы своего литературного сотрудничества с советскими издательствами; в частности, он сообщал: «Праздно валяется в Академии Худож‹ественных› Наук и мой перевод Эсхила, очень важный — говорю объективно — для нашей культуры и Академией, в спешном порядке(!), полученный от Изд‹ательс›тва Сабашниковых» [72]. Иванов не знал, что дни ГАХН'а были уже сочтены. Уже когда и академия сама была давно ликвидирована (одновременно, собственно, с «Издательством М. и С. Сабашниковых» и всей системой институтов, определявших жизнь нашей культуры в первое пореволюционное десятилетие), в декабре 1933 г. Л. Я. Гуревич направила в Литературный музей два ивановских автографа с пояснительной запиской: «Ненапечатанное предисловие Вячеслава Иванова к его переводу трилогии Эсхила «Орестея» и его распоряжения относительно оформления подготовленной к печати книги, которую намеревалась издать Гос‹ударственная› Академия Художественных Наук. Было прислано В. Ивановым из Рима Ольге Александровне Шор для исполнения, а ею передано для той же цели мне перед ее отъездом в Италию, где она остается, занятая своим обширным трудом, и поныне. Передаю в Музей, т. к. не считаю целесообразным хранить у себя» [73].

Парадоксом выглядит сообщение в списке трудов Вяч. Иванова, данном в посвященном ему декабрьском номере того же 1933 г. итальянского журнала, что поэтический перевод трагедий Эсхила находится «в печати» [74]. Впрочем, составитель списка мог иметь в виду и не гах-

---

[70] ЦГАЛИ. Ф.941.6.41.

[71] См. письмо Горького к П. С. Когану от 7 марта 1929 г. — ЛН. М., 1963. Т. 70. Горький и советские писатели: Неизданная переписка. С. 213.

[72] Архив Горького. КГ-II 30-2-12; письмо от 20 декабря 1929 г.

[73] ЦГАЛИ. Ф.225.1.29. Л. 3.

[74] Convegno. 1933. № 8—12 (25 dic.). P. 410. Пожалуй, стоит отметить, что в этом хронологическом списке перевод Эсхила помещен после перевода Алкея и Сафо, помеченного 1913 г., и книгой «Дионис и прадионисийство» (1923).

новскую, а неизвестную нам возможность появления в свет перевода.

Неосуществившаяся попытка Иванова напечатать Эсхила под маркой ГАХН'а имела, кажется, одно важнейшее следствие: машинопись «Агамемнона», сданная в конце 1948 г. Б. В. Шапошниковым в Пушкинский Дом [75], хранилась у него, не следует ли предположить(?) — со времен ГАХН'а, где Б. В. Шапошников играл заметную роль [76]. Тут же необходимо указать и другие известные нам источники текста ивановского Эсхила. Одна машинописная копия сохранилась среди бумаг Е. Ф. Никитиной [77]. Для изучения истории бытования ивановского текста более интересна, возможно, копия, находившаяся в распоряжении В. О. Нилендера и поступившая в ГБЛ с остатками его, к сожалению, плохо сохранившегося архива [78]. Она несет на себе следы внимательного анализа текста, проведенного владельцем. Озадачивает, однако, другое: в своей хрестоматии 1939 г. Нилендер поместил только те фрагменты, что когда-то были напечатаны Зелинским [79]. Тут же составитель впервые напечатал несколько лирических отрывков в переводе Иванова по подготовительным материалам не увидевшей свет «сабашниковской» антологии, у него сохранившейся: не означает ли это, что перевод Эсхила оказался у него в руках позднее?

Только в 1947 г. два новых отрывка «Орестеи» в переводе Иванова появились в печати [80]. Три года спустя этот перевод наконец был издан в полном объеме [81]. Обстоятельства подготовки этих двух публикаций и источников текста в них мы не знаем. Отметим только, что в хрестоматии Дератани и Тимофеевой автор перевода указан самым естественным образом (хотя прозрачными для более или менее сведущего читателя криптонимами скрыто авторство репрессированного А. Пиотровского, Г. Церетели, эмигрировавшего Ф. Зелинского — видимо, репутация Иванова была более благополучной); однако времена ухудшались быстро

---

[75] ИРЛИ. Ф.607.361. В этой недатированной рукописи 59 лл., орфография новая.

[76] Он был ученым секретарем секции пространственных искусств, заведовал административной частью. См.: Государственная академия художественных наук. Отчет: 1921—1925. С. 43, 44, 78 (отождествлением фигуры ленинградского Шапошникова с гахновским сотрудником я обязан разговору с его внуком, М. Шапошниковым). Между прочим, Б. В. Шапошников встречался, будучи в Италии вместе с Б. Н. Терновцом в 1927 г., в Павии с В. Ивановым. Сообщая об этой встрече в письме от 18 апреля 1927 г., Терновец рассказывал, что Иванов «был видимо рад нашему приезду, о многом расспрашивал, заботился о напечатании своих сочинений (перевод Эсхила и т. д.)». См.: *Терновец Б. Н.* Письма; Статьи; Речи. М., 1977. С. 229 (говорится, разумеется, о гахновском издании).

[77] ЦГАЛИ. Ф.341.1.464, 15 листов; орфография новая, без фиты — это значит, что копия не воспроизводит авторскую волю.

[78] ГБЛ, ф. 583.

[79] *Нилендер В. О.* Греческая литература в избранных переводах / Сост. В. О. Нилендер. М., 1939. С. 176—183.

[80] *Дератани Н. Ф., Тимофеева Н. А.* Греческая литература. Изд. 5-е. М., 1947. С. 151—177; на с. 4 Н. Ф. Дератани оговаривал, что «Трилогия „Орестея" теперь дается в неопубликованном переводе».

[81] Греческая трагедия: Эсхил, Софокл, Еврипид / Пер. с древнегреческ. под ред. Ф. А. Петровского. М., 1950.

и в книге 1950 г. вместо «перевод Вяч. Иванова» сказано лишь, что перевод под редакцией Ф. А. Петровского». Для специалистов авторство Иванова тайны не составляло[82], публикация же ивановского перевода в 1950 г., хотя бы и анонимная, предполагала за ответственным известную гражданскую смелость.

Сегодня ивановский перевод Эсхила стоит в ряду литературных памятников, «классических» произведений слова, ближайший исторический контекст которых мы уже не переживаем непосредственно как наш собственный, а реконструируем направленным интеллектуальным усилием. Но прежде чем войти в этот обособленный ряд, ивановскому переводу дóлжно, было испытать силу исторического отрицания, по правилу культурной эволюции. Такой момент наступил вскоре после первой полной публикации ивановского опыта. В конце 1955 г. в «Гослитиздат» обратился С. К. Апт, тогда еще начинающий переводчик. В своей заявке, озаглавленной «Почему нужен новый перевод «Орестеи» Эсхила?» С. К. Апт отправной точкой брал утверждение, что известной художественной ценностью обладают только переводы А. Пиотровского и Вяч. Иванова. Первый из них отводился ссылкой на те недостатки, которые признавались за ним еще в оговорках издательства «Academia», предпосланных публикации 1937 г. Что же касается перевода Вяч. Иванова, С. К. Апт относил к нему в «большой степени» то, что сказал покойный В. В. Вересаев в статье «Об Алкее и Сафо в переводах г. Вяч. Иванова»[83].

Интересны подходы специалистов-филологов старшего поколения учеников ивановской эпохи, меньше ощущавших дистанцию от авторитетов своих школьных лет. В рецензии на перевод первых 130 стихов «Агамемнона», представленных С. К. Аптом, М. Е. Грабарь-Пассек писала: «Трилогия Эсхила, несомненно, в случае возможности ее издания, должна быть переведена заново; перевод ее, сделанный поэтом — символистом Вячеславом Ивановым, отличается, как и многие другие произведения этого поэта, — бывшего, правда, весьма образованным классиком, — сложностью и выдержанностью языка, множеством архаизмов и крайне своеобразным синтаксисом, затрудняющим понимание. Притом редактирование его перевода почти невозможно, поскольку он все же представляет собой единое художественное целое. Перевод Эсхила является задачей весьма трудной, так как язык самого Эсхила в известной степени обладает теми же свойствами, как русский язык В. Иванова — он носит характер возвышенный, патетический и намеренно архаизаторский (особенно хоровые части). В конце отзыва становится ясно, что М. Е. Грабарь-Пассек руководили не столько теоретические представления об адекватности перевода, сколько учет издательского заказа, требований времени.

---

[82] См., напр., указание В. Ярхо: Мастерство перевода. М., 1973. Сб. 9. С. 200. Ср. отношение к нему как к общеизвестному в нижепубликуемых документах из архива «Гослитиздата».

[83] Вестник Европы. 1915. № 2 (февр.). С. 389—394.

Несомненно, важна позиция, занятая тем, кто взял на себя пять лет перед тем ответственность за первую полную публикацию перевода В. Иванова — Ф. А. Петровского. И он в своем отзыве на перевод — заявку С. К. Апта отводит сразу все предыдущие опыты кроме выполненных Ивановым и Пиотровским [84].

В середине 50-х годов ивановский перевод Эсхила не сознавался как современный, способный продуцировать воспроизводство своих эстетических решений в практике других мастеров; он был историоризирован, прикреплен к культурно-историческому времени—месту своего возникновения, вдвинут в него и, казалось бы, в нем замкнут. Однако прошло еще тридцать лет, и мы снова возвращаем в современность этот перевод, уже именно такой, локализованный в истории культуры, но и трансцендирующий свою историческую приуроченность, в силу собственной внутренней энергии, — как замечательный памятник культуры.

[84] Там же. Л. 63—64. В разборе Петровского работы Апта есть конкретные сопоставления ее с ивановской, мы их не приводим, поскольку, как уже не раз оговаривались, нас интересует только внешняя, издательская история ивановского перевода.

ПРИМЕЧАНИЯ

ОБОСНОВАНИЕ ТЕКСТА

В античные времена первое полное собрание сочинений Эсхила издал известный александрийский филолог Аристофан Византийский (257—180) *. К этому собранию восходили, вероятно, все более поздние папирусные копии, отрывки из которых находят уже в наше время в Египте. Поскольку в папирусных фрагментах, относящихся ко II в. н. э., до нас дошли остатки более чем двадцати произведений Эсхила, можно сделать вывод, что в эту пору в эллинизированном Египте располагали еще достаточно полным составом сочинений великого драматурга. Однако как раз в том же II в. при императоре Адриане, на западе античного мира был сделан отбор семи трагедий, которые и дошли до нас с небольшими лакунами. Критерием для отбора служили, по-видимому, с одной стороны, достаточно установившиеся вкусы читающей публики, с другой — нужды школьного образования. Как бы то ни было, эти семь трагедий в конце концов вытеснили все остальные произведения и легли в основу средневековых рукописей Эсхила.

Самой ранней из них является пергаменный «кодекс Медичи», составленный в середине X в. и включающий в себя также все семь трагедий Софокла и «Аргонавтику» Аполлония Родосского. До недавнего времени текст, сохраненный в рукописи Медичи, считался наиболее авторитетным. Постепенно, однако, стало выясняться, что и в более поздних рукописях, выполненных в XIII—XIV вв. (в научном обиходе их насчитывается сейчас около тридцати), могут встретиться чтения, в целом ряде случаев уточняющие и исправляющие текст кодекса Медичи. Результаты этой работы, достигнутые в последние десятилетия, конечно, не могли быть известны Вяч. Иванову, работавшему над переводом Эсхила в начале нашего века. Поэтому лишено смысла предъявлять к переводу Вяч. Иванова требования, которые могут возникнуть при его сличении с новыми изданиями Эсхила.

Для настоящего однотомника маргинальная нумерация приведена в соответствие с оксфордским изданием Эсхила Дениса Пэйджа (Aeschyli septem quae supersunt tragoedias ed. D. Page. Oxonii, 1972), насколько это можно было сделать при достаточно свободном переводе В. Иванова, и отмечены расхождения между переводом и текстом Эсхила в современных изданиях в тех случаях, когда это имеет значение для понимания хода мысли автора.

Несмотря на огромную работу, проделанную поколениями ученых над текстом Эсхила, состояние его остается в ряде случаев неудовлетворительным, и переводчики руководствуются общим смыслом. В комментариях это оговаривается только в порядке исключения.

Ссылки на текст Эсхила даются по маргинальной нумерации оригинала (найти соответствие русского стиха греческому в пределах десяти строк не должно составить для читателя особого труда); в примечаниях — единый комментарий к «Просительницам» (ст. 1—323—пер. В. Иванова, наст., изд. с. 5—15; ст. 324—1074 — пер. А. И. Пиотровского, наст. изд., с. 198—221) и «Семеро против Фив» (ст. 1—777 — пер. В. Иванова, наст. изд., с. 51—75; ст. 778—1078 — пер. А. И. Пиотровского, наст. изд., с. 222—233); на фрагменты — по переводу, помещенному в наст. изд. Сокращенные отсылки к другим источникам обозначают: Геродот, «История» (римской цифрой обозначена книга, арабской — глава); Аполлодор, «Мифологическая библио-

* Как и в статье «На рубеже двух эпох», все даты, не оговоренные особо, относятся ко времени до нашей эры и пометкой «до н. э.» не снабжаются.

тека», Павсаний, «Описание Эллады» (в обоих трудах первая римская цифра обозначает книгу, вторая — главу, арабская — раздел внутри главы). Отсылки к поэмам Гомера и Гесиода, одам Пиндара, трагедиям Софокла и Еврипида — по традиционной нумерации стихов, к фрагментам Гесиода — по изд.: Fragmenta Hesiodea ed. R. Merkelbach et M. West. Oxf., 1967.

ПРОСИТЕЛЬНИЦЫ

Эта трагедия являлась первой частью тетралогии о Данаидах, в которую входили также «Египтяне», «Данаиды» и сатировская драма «Амимона» (см. фр. 100—104).

Создание тетралогии большинство ученых до начала 50-х годов нашего века относило к раннему периоду творчества Эсхила, хотя в более точной датировке мнения расходились довольно основательно — от 90-х до 70-х годов V в. Поводом для пересмотра установившихся представлений послужил папирусный отрывок из так называемой дидаскалии (сообщения о постановке), опубликованный в 1952 г. в 20-м томе Оксиринхских папирусов (№ 2256, фр. 3). Поскольку здесь упоминается Софокл, впервые выступивший на афинском театре в 470 г., все более ранние датировки должны, по-видимому, отпасть, и если в дидаскалии (достаточно испорченной) правильно восстанавливается имя архонта Архедемида, то постановку «Просительниц» следует отнести к 463 г. Существует, однако, мнение, что в дидаскалии речь идет о посмертной постановке тетралогии, и тогда имя Софокла ничего не решает в ее датировке. См.: *Тронский И. М.* Оксиринхская дидаскалия к тетралогии Эсхила о Данаидах. Вестник древней истории, 1957, № 2. С. 146—159. Всестороннему рассмотрению вопроса о времени создания тетралогии и возможном содержании несохранившихся ее частей посвящена работа: *Garvie A. F.* Aeschylus Supplices: play and trilogy, Cambridge, 1960. См. также рецензию В. Ярхо в «Deutsche Literaturzeitung» (92, 1971, 655—659), из которой следует, что составитель данных примечаний склонен относить «Просительниц» ко второй половине 470-х годов, считая их произведением, довольно близко примыкающим по кругу идей и по характеру разработки образов к «Персам» (472 г.).

Миф о дочерях Даная получил разработку в древнегреческой литературе задолго до Эсхила. Существовала послегомеровская эпическая поэма «Данаида» объемом около шести с половиной тысяч стихов, от которых до нас дошли только два. Отдельные персонажи этого сказания встречались в произведениях VII—VI вв., приписывавшихся Гесиоду (фр. 127, 128, 135, 137 и примеч., «Щит Геракла», ст. 327). Трагедии под названиями «Египтяне» и «Данаиды» были также у Фриниха, современника Эсхила (не сохранились). Связное изложение мифа известно нам, однако, из более поздних источников (Аполлодор, II, I, 3—5). Сводится оно к следующему.

К дочери бога реки Инаха (в Аргосе) по имени Ио, жрице храма Геры (ср. ст. 291), воспылал любовью Зевс и, чтобы скрыть свою возлюбленную от глаз Геры, превратил ее в телку. По другому варианту, эту метаморфозу над Ио произвела сама Гера, чтобы отвадить от нее Зевса. Так или иначе, Гера приставила к ней сторожем стоглазого Аргуса, а когда Гермес по приказу Зевса убил Аргуса, Гера наслала на Ио лютого овода, который неустанно преследовал обезумевшую от боли девушку. Гонимая оводом, Ио прошла в блужданиях через Европу и Азию, пока не достигла Египта. Здесь Зевс, наконец, избавил ее от мучений, и от прикосновения верховного бога Ио родила сына Эпафа, который воцарился в Египте (ср. ст. 16—18, 40—48). К странствиям Ио см. также Пром. 640—686, 707—735, 790—815, 829—850.

Правнуками Эпафа были два брата — Египет и Данай. У первого было 50 сыновей, у второго — столько же дочерей (воспоминание о восточном многоженстве). Когда возмужавшие Египтиады потребовали себе в жены дочерей Даная, ни он сам, ни девушки не захотели заключения этого брака, построили себе корабль и стали искать спасения бегством, считая наиболее подходящим для себя приютом Аргос как родину их праматери Ио. С прибытия Данаид в Аргос и начинаются «Просительницы».

Действие трагедии происходит на равнине невдалеке от Аргоса, перед общим алтарем олимпийским богам. Каждый из них, как видно, был отмечен в этом сооружении присущим ему символом: Зевс — фигурой орла (см. 212), Посидон — трезубцем (218). Ср. также ст. 189 сл., 222, 355.

5. *И Сирийских брегов...* — Согласно мифу, Данай царствовал в Ливии, Египет — в Аравии, откуда, по представлениям Эсхила, не так далеко и до Сирии.

10. *Вожделеющих кровосмешения.* — В. Иванов исходит в своем переводе из современных представлений о недопустимости брака между двоюродными братьями и сестрами. В Афинах признавался вполне естественным не только такой союз (ср. ниже ст. 337, 387—389), но и брак между дядей и племянницей, необходимый в том случае, когда девушка-наследница оставалась сиротой. У Эсхила сказано, что девушки избегают «нечестивого брака с сыновьями Египта», однако причиной их бегства является, скорее, наглость претендентов, настаивающих на браке с Данаидами вопреки воле их отца (см. ниже, ст. 82, 227—229).

21 сл. *...ветви в руках // Повитые волной серебристой?* — Оливковые ветви, увитые шерстяными нитями, служили знаком мольбы о защите.

25. *На глубинных сидящие тронах...* — Т. е. подземные боги, хранящие свою землю.

26. *...третий в братстве тройном...* — Зевс, которому достались небо и земля, делил власть над миром со своими братьями Посейдоном, повелителем морей, и Аидом, владыкой подземного царства. Ср. Илиада, XV, 187—192.

34. *Да разит их Перун!* — В оригинале речь идет о грозе с молнией.

57. *Кто б разумел // Щебеты птиц...* — По голосу и полету птиц древние гадатели предсказывали будущее.

60. *Над Прокной* — Афинская царевна Прокна, выданная замуж за фракийского царя Терея, попросила его привезти к ней для свидания ее сестру Филомелу. Изнасиловав в пути девушку, Терей вырезал у нее язык, чтобы она не могла разгласить его преступление. Однако Филомела нашла способ поведать сестре всю правду. Разгневанная Прокна в отместку Терею зарезала своего сына Итиса; когда же Терей погнался за ней, боги превратили Прокну в соловья, Терея — в удода. Поэтому греки толковали соловьиную песнь как вечную жалобу Прокны по сыну. Что касается «ястреба», которого В. Иванов отождествил с Тереем, то это — некоторая вольность переводчика: в оригинале Прокна названа «несчастной супругой Терея, гонимой ястребом», т. е. соловью всегда приходится остерегаться нападения хищника. Ср. Гесиод, Труды и дни, ст. 202—212.

69. *...лад ионийский...* — Названный так по имени Ионии, восточного побережья Эгейского моря, издавна колонизованного греками.

70. *Раню ланиты свои...* — т. е. раздираю щеки в знак скорби.

74. *Кого люблю...* — Данаиды имеют в виду аргивян, с которыми они связаны родством.

75. *...из Воздушной Земли* — из Египта. Происхождение этой характеристики было непонятно уже древним.

81. *...чтоб грех свершился...* — В оригинале ὕβρις: «гордыня, надменность, насилие».

117. *Апийские хо́лмы!* — Аргосская земля (см. ниже, ст. 260).

120. *Сидон* — город на финийском побережье (совр. Сайда), известный в древности производством тончайших тканей.

141. *Дай не знать мужа мне...* — Причины, по которым Данаиды отвергают притязания Египтиадов, многократно обсуждались в специальной литературе. Существует мнение, что они являлись принципиальными мужененавистницами наподобие амазонок. Однако и амазонки допускали к себе мужчин для продолжения рода, а наставления, которые Данай дает дочерям в конце трагедии (см. ст. 998—1009) показывают, что и им не чуждо чувственное влечение. Поэтому надо предположить, что ненависть к Египтиадам переросла у Данаид в отвращение к браку вообще, которое будет ими преодолено после расправы с женихами-насильниками.

148. *Безмужняя...* — Артемида была вечной девственницей, что не мешало ей быть покровительницей рожениц (ст. 676 сл.). *Безмужней ... гонимой* — не твори-

тельный падеж, согласованный с «общницей», а дательный — «будь общницей мне, безмужней, и спасением мне, гонимой».

158 сл. *В дом гостеприимного Зевса мертвых...* — Т. е. в Аид, не отказывающий в приюте никому из смертных.

208. *Хотела бы я рядом...* — Большинство современных издателей изменяют здесь порядок стихов иначе, чем В. Иванов. После реплики Даная «На нас да взглянет...» (210) помещают ст. 211 («По воле божьей...»), который отдают хору. Затем идут ст. 207 («Опасно медлить...»), 208 («Хотела бы я рядом...) и 209 («Зевс, да не будет жалость...»). Между ст. 208 и 209 постулируется лакуна в 1 стих, принадлежавший Данаю.

214. *...сам он был изгнанником.* — Феб (Аполлон) сразил своими стрелами Киклопов в гневе на них за то, что Зевс убил его сына Асклепия одним из своих перунов, изготовленных Киклопами. За это Аполлон был отдан на один год в рабство фессалийскому царю Адмету, у которого он служил надсмотрщиком за стадами. См. Еврипид, «Алкестида», ст. 1—9.

220. *Гермий* (Гермес) — бог — покровитель путешественников, послов и сам выполняющий обязанности вестника, передающего волю богов.

239. *...граждан-покровителей... не имея...* — Имеются в виду так называемые проксены, берущие на себя защиту интересов чужестранцев в своем городе.

242. *Оградителей* — т. е. богов, ограждающих город от бед.

254—259. *Я всей землей... правлю...* — Владения легендарного Пеласга выходят далеко за пределы Аргоса и даже Пелопоннеса: *Стримон* — река во Фракии (соврем. Струма); на запад от нее лежит Македония, на север от которой жили *пеоны*, а на юг — *перебы*; южнее Македонии тянется горный хребет *Пинд*; на северо-западе от него расположена *Додона* — город с прорицалищем Зевса в Эпире; на запад от Додоны расположены *горы*, спускающиеся к Ионическому морю: *«царства грань — волна морей».*

262. *Навпакт* — город на южном берегу Этолии, на границе Коринфского и Калидонского заливов.

288. *У граней эфиопских.* — Эфиопию древние греки локализовали достаточно свободно где-то на юго-востоке.

308. *На Инахе* — рукописное чтение: «населяющие область Нила». В этом случае надо отдать стих хору (Пеласг не может знать, как в Египте называют овода), а перед ним предположить лакуну — реплику Пеласга. Поскольку в рукописи, начиная со ст. 291 и кончая ст. 335, вообще нет обозначения действующих лиц, современные издатели в ряде случаев расходятся во мнениях, кому из говорящих — Пеласгу или предводительнице хора — принадлежат те или иные стихи.

311. *Каноб* — город близ устья крайнего западного рукава дельты Нила; *Мемфис* — город в Египте, у начала нильской дельты. После этого стиха, как и после ст. 315 издатели постулируют лакуны в один стих, содержавшие ответные реплики Пеласга.

442. *Не повернуть нам...* — Идущие после этого в оригинале девять стихов (443—451) в переводе Пиотровского перенесены в следующий монолог Пеласга и помещены между ст. 477 и 478. Притом, что ст. 443—451 вызывают у исследователей много затруднений и предложений по их перестановке, для переноса их целиком в другое место достаточных оснований нет.

525. *Тиран тиранов!* — Такой перевод придает тексту смысл, невозможный в этой трагедии по отношению к Зевсу. В оригинале сказано: «Царь царей, самый блаженный из блаженных, все свершающая власть»...

544. *...бродом морским...* — Имеется в виду Геллеспонт, разделяющий Европу и Азию (*«рубеж вод»*). Однако оригинал не дает основания называть этот глубоководный пролив бродом.

548—555. *Фригией* греки называли северо-западный угол М. Азии, *Мисией* — область, прилегающую к Фригии с востока. *Тифрант* — один из мифических мисийских царей. Южнее Мисии лежала *Лидия*, в северо-восточном углу Средиземного моря — *Киликия*, западнее ее — *Памфилия. Края Киприды* — скорее всего, Финикия с культом богини любви Астарты. Таким образом, Эсхил довольно точно определяет путь Ио после пересечения ею Геллеспонта.

559 сл. ... *Зевсовы пашни...* — Египет, славящийся плодородием. Причиной

разливов Нила во времена Эсхила считали таяние снегов в горах Эфиопии. Тифон — великан, который олицетворял жаркий ветер, дующий из пустыни.

604. *Рук большинство...* — В изображении Эсхила решение в пользу Данаид принимается не единолично царем, а общим голосованием аргивян в народном собрании (ср. ст. 365—369).

682. *Слезы родящий Арес...* — Арес считался не только богом войны, но и источником всякого рода эпидемий (*мор погубительный, 679*). Ср. Софокл «Царь Эдип», ст. 190—197.

686. *...Ликийский бог* — Аполлон. Это прозвище объясняют либо восточным происхождением бога (его мать Лето, будучи беременной, искала себе приюта в Ликии, на южном берегу Малой Азии), либо его функцией охраны стад от волков (по-греч.: λύκοι); соответственно и сам бог стал называться «волчьим».

695. *Аэды* — «певцы», сочинители песен.

716. *Глядит глазами круглыми...* — С обеих сторон корабельного носа древние греки часто изображали человеческий глаз.

726. *Охрану приведу я...* — Уход Даная, оставляющего девушек перед лицом опасности, объясняется тем, что исполнявший его роль актер был нужен Эсхилу для выхода в роли египетского вестника. Второй стасим (776—835) давал актеру достаточно времени, чтобы сменить костюм и маску.

825—835. *Ой-ой-ой...* — текст этой партии в оригинале очень испорчен, как, впрочем, и далее, до ст. 902. Перевод в целом ряде случаев сделан по догадке.

869 сл. *К Сарпедоновой ... отмели...* — По объяснению схолиаста, имеется в виду мыс на побережье Киликии, против Кипра.

919. *Гостеприимца назовешь...* — См. ст. 239 и примеч.

949. *...новую войну?* — Т. е. войну с неопределенным исходом. Ни о какой прежней войне между аргивянами и египтянами до сих пор речи не было.

952. *...не пивопийцами...* — Упрек по адресу египтян, изготовлявших пиво из ячменя.

953. *...с наперсницами милыми...* — Из этого видно, что Данаид при их первом же появлении на орхестре сопровождали служанки, составлявшие в финале дополнительный хор.

1020. *Эрасин* — река в Арголиде.

1041. *Гармония* — дочь Ареса и Афродиты, олицетворяющая слияние мужской силы с женским обаянием.

1052—1073. В рукописи нет никаких обозначений действующих лиц, и распределение реплик в переводах — по предложениям современных издателей.

ПЕРСЫ

Как следует из дидаскалии, сохранившейся почти во всех рукописях, «Персы» были поставлены в 472 г. в составе тетралогии, в которую входили также трагедии «Финей», «Главк» (см. фр. 38—46) и сатировская драма «Прометей—огневозжигатель» (фр. 37, 47—51). Тетралогия заняла первое место в состязании трагических поэтов. Неоднократно предпринимавшиеся попытки установить какую-нибудь смысловую связь между входившими в нее драмами к успеху не привели. По-видимому, в 472 г. Эсхил объединил в одну тетралогию четыре самостоятельных произведения — случай достаточно редкий в его практике.

Другой особенностью «Персов» является то, что в их основе лежит не миф, а историческое событие (правда, достаточно мифологизированное) — победа греческого флота над персами при Саламине в 480 г. В выборе темы Эсхил имел предшественника — уже известного нам Фриниха, который в 476 г. поставил трагедию «Финикиянки», названную так по хору финикийских женщин, оплакивавших гибель своих мужей при Саламине. Известно, что не дошедшая до нас драма Фриниха начиналась словами евнуха, готовившего сидения для царских советников: «Вот из персов, ушедших в далекий поход»... От того же евнуха зрители узнавали о поражении персов, откликом на которое и служили, очевидно, обширные плачи, вложенные в уста финикийских женщин. Из этого ясно, что весь раздел «Персов», предшествующий появлению вестника и насыщенный тревожными

предчувствиями хора и Атоссы, равно как и вызов тени Дария и его монологи, являются полностью нововведением Эсхила, который сумел превратить своего рода траурную кантату, какой была пьеса Фриниха, в подлинную трагедию с глубокой мировоззренческой проблематикой.

Развернутая в ней мысль о преимуществе греческого мира перед варварским Востоком, где все являются подданными царя—самодержца, послужила причиной того, что вскоре после постановки «Персов» в Афинах они были показаны при участии самого Эсхила в Сиракузах. Одержанная сиракузским флотом победа над карфагенянами при Гимере едва ли не в тот же день, когда произошло сражение при Саламине, воспринималась на западе греческого мира как символ всеобщего освобождения Эллады от угрозы нашествия азиатского деспотизма.

Судя по «Лягушкам» Аристофана (ст. 1026—1029), «Персы» ставились и после смерти Эсхила, в конце V в.

Действие происходит в Сузах, персидской столице, некоторое время спустя после морской битвы при Саламине. Декорация изображает фасад царского дворца. Стоящий посередине орхестры жертвенник во второй половине трагедии изображает гробницу Дария.

6. ...*Дария сын*...— Ксеркс вступил на престол после смерти Дария в 486 г.

16 сл. *Экбатана* — древний персидский город, лежащий на север от Суз. *Киссия* — простирающаяся между ними гористая область.

21—51. В перечне полководцев Ксеркса, поражавшем зрителей своим экзотическим звучанием, есть подлинные имена, известные из других источников (напр., *Артафрен, Артембар, Масистр, Ариомард*); другие, возможно, были где-нибудь услышаны Эсхилом или изобретены по образцу услышанных, — для его современников важен был общий колорит, а не отдельные имена.

34. ...*многосеменный Нил*... — Точнее, «кормящий многих». Египет попал под власть персов ок. 525 г.

37. ...*и Пегас, и Тагон*... — Все рукописи дают одно имя — Пегастагон.

38. *Мемфис* — см. «Просительницы», 311, и примеч.

39. ...*Фив судия*... — Имеются в виду не беотийские «семивратные» Фивы, а город под тем же названием, расположенный в среднем течении Нила.

41—45. *Лидийцы от нег отказались*... — Лидия с ее столицей *Сардами* вошла в состав персидской монархии в 546 г., после победы Кира над лидийским царем Крезом, который славился несметными богатствами. Отсюда и характеристика лидийцев как «ведущих изнеженный образ жизни».

49. *Тмол* — гора в Лидии.

51. *Мисия* — см. «Проситсльницы», 549, и примеч. *Вавилон* — город на р. Евфрат, столица Нововавилонского царства, попавший под власть персов ок. 538 г. и сделанный центром одноименной сатрапии.

65—70. Рассказ о том, как Ксеркс построил мост через Геллеспонт (*понт*). См. Геродот, VII, 37. *Афамант* — легендарный царь Орхомена в Беотии. Его вторая жена задумала извести детей от первого брака — Фрикса и Геллу, но их спас чудесный златорунный баран, который понес детей по воздуху в Колхиду. По дороге Гелла, заглядевшись, выпустила из рук шерсть барана, за которую она держалась, и упала в пролив, с тех пор называющийся Геллеспонтом, «морем Геллы» (ныне Дарданеллы) (см. ниже, ст. 722).

81. *Золотой дождь*... — Название народа персов греки сближали с именем Перса — сына греческого героя Персея, зачатого Данаей от Зевса, спустившегося к ней золотым дождем.

100. *Рок* — в оригинале идет речь об Ате — олицетворенном заблуждении, ослеплении разума.

106. *От богов, знать*... — Созданный В. Ивановым параллелизм с началом строфы противоречит оригиналу, где мысль прямо противоположная: от богов персам положено владеть сушей, Ксеркс же осмелился вверить свое войско морю, — потому-то (строфа IV) душу старейшин охватывает страх.

146 сл. *лук... Или жало копья*... — Лук — символ персидского войска, копье — греческого. Ср. ст. 240.

178. ...*ионян... страну*. — Ионией в собственном смысле называли в V в. запад-

ное побережье Малой Азии, покрытое сетью древних греческих поселений (колоний). Однако и афиняне считали себя частью ионийского племени, возводя это свое наименование к легендарному предку Иону.

183. *...наряд ... дорийский.* — Дорийцы, наряду с ионийцами, одно из древних греческих племен. В историческую эпоху на дорийском диалекте говорили на Пелопоннесе, но Эсхил употребляет это определение как обобщенный признак всей Эллады.

232. *...Гелия закат.* — Т. е. запад; заход Солнца—Гелия.

236. *Мидяне* — первоначально группа племен, занимавших территорию на юг от Каспийского моря. Своего возвышения Мидийское царство достигло к 550 г., когда было побеждено Киром и вошло в состав Персидской монархии. С тех пор мидийцы часто являются синонимом персов. *Причиненные им беды* — поражение при Марафоне. Ср. ст. 244.

238. *...серебряная жила...* — Серебряные рудники в Лаврионе, на юге Аттики.

242. *Подданства они не знают...* — Идеализированная характеристика афинской демократии.

254. *Нудит рок...* — В оригинале «неизбежно изречь всю беду».

302. *Силенийские скалы* — мыс на побережье Саламина.

304. *Хилиарх* — буквально: командир отряда в тысячу человек.

306. *Бактрия* — область на крайнем востоке Персидского царства, на границе с Индией.

307. *Остров Аянтов* — Саламин, покровителем которого считался легендарный участник Троянской войны Аянт (правильнее: Эант).

314. *Хриса* — под этим названием известны небольшой остров недалеко от Лемноса и город в Троаде. В любом случае, однако, маловероятно, чтобы он мог поставить войско в *три мириады* (30 тысяч человек). Правда, в современных изданиях ст. 315 помещают обычно после ст. 318, так что три мириады относятся к войску под командованием *Артаба*, но и десять тысяч остающиеся в оригинале на долю Маталла — тоже достаточно крупный контингент, если под Хрисой разумеются упомянутые выше пункты.

317. *Маги* — мидийское племя.

324. *Лирнеец* — местонахождение этой Лирны неизвестно. В Илиаде, II, 690, упоминается мисийский город Лирнесс.

327. *Киликия* — см. «Просительницы», ст. 551 и примеч.

340. *Сверх трехсот десяток был.* — По Геродоту, VIII, 48, греческих кораблей было 380.

345 сл. *Так некий демон...* — В рукописях эти два стиха вместе с 347-м завершают речь вестника (разумеется, без вопросительного знака).

355. *Приходит эллин некий...* — Согласно Геродоту, VIII, 75, это был некий Сикинн, воспитатель детей Фемистокла. Так как в греческом флоте не было согласия, принимать ли морское сражение у Саламина, Фемистокл решил поставить остальных командиров перед совершившимся фактом и заставить их сплотиться перед лицом врага. С этой целью он и спровоцировал Ксеркса на окружение греческого флота.

372. *В исступлении* — переведено по чтению ὑπ' ἐχθύμου φρενός; более авторитетные рукописи дают ὑπ'εὐθύμου — «вполне владея разумом». Неудача Ксеркса коренится, по Эсхилу, не в отдельных ошибках тактического характера, а в гордыне, заставившей его выступить в морской поход, обуздывать Геллеспонт и т. п. (см. ниже, ст. 723—725, 744—751).

389. *Пеан* — молитва, обращенная к Аполлону.

447. *Островок средь волн* — Пситталея, между Саламином и аттическим побережьем. Ср. Геродот, VIII, 76 и 95. Источником историка являлся, очевидно, Эсхил.

466 сл. *Озирая с высоты...* — Командный пункт Ксеркса находился, по-видимому, у подошвы горы Эгалея, напротив Саламина. Ср. Геродот, VIII, 90.

482—509. Маршрут отступающих отрядов персидского войска лежит сначала на запад — через соседнюю с Аттикой *Беотию*, *Фокею* и *Дориду* к *Малийскому* заливу, в который впадает *Сперхей*; оттуда — на север, через *Фтиотиду*, *Фессалию* и

Македонию к реке *Стримону*, южной границе области *Эдонии* во Фракии. Ср. Геродот, VIII, 115.

484. *Опившись у живых ключей.* — Речь идет, вероятно, о заболевании, состоящем в неутолимой жажде.

492—494. *Магнетский край* — область, примыкающая с востока к Фессалии и завершающаяся полуостровом. *Аксий-река* протекает в Македонии, *Больба* — озеро на границе Фессалии и Магнесии. Точная последовательность в описании пути остатков персидского войска Эсхилом здесь не соблюдается. *Пангей* — горный кряж в Эдонии, по ту сторону Стримона. Чтобы достичь его, персам еще пришлось пережить переправу через Стримон, см. ст. 495—508.

555. *Как же Дарий, мудрый вождь...* — Здесь и далее Эсхил изображает Дария, в противоположность Ксерксу, мудрым правителем, не посягавшим на свободу Эллады, хотя Дарием было жестоко подавлено восстание ионийских городов в 494 г., а в 492 г. послан флот против Эллады, который в пути разметало бурей. Наконец, при Дарии, в 490 г., персы потерпели поражение при Марафоне.

570. *У скал Кихрейских* — у побережья Саламина.

650. *Айдоней* — другое имя Аида, бога подземного мира.

724. *Боспор* — название нескольких морских проливов. Чаще всего так называли нынешний Босфор — пролив, отделяющий Понт Эвксинский от Пропонтиды (Черное море от Мраморного). Однако здесь и в ст. 746 Эсхил называет Боспором Геллеспонт. Ср. также Софокл, «Аякс», ст. 884.

773. *Киров сын* — Камбиз. См. след. примеч.

774—778. Речь идет здесь о некоем Гаумате, который поднял восстание против находившегося с войском в Египте царя Камбиза, предшественника Дария, взяв себе имя Смердиса (у Эсхила — Ма́рдис), умершего брата Камбиза, Дарий, перенявший власть после смерти Камбиза, в 522 г. захватил и убил Гаумату. Эсхил, во всем идеализирующий Дария по контрасту с Ксерксом, и здесь выставляет в качестве убийцы Смердиса некоего *Артафрена*. Толкование его имени как «Правомысл» из греческого текста не следует. Ст. 778 (*Шестым в ряду был...*) современные издатели исключают, считая его поздней вставкой. Во-первых, из истории известно, что Дарий вступил на престол сразу же после Камбиза. Во-вторых, если даже предположить, что Эсхил этого не знал, все равно остается непонятным, зачем Артафрен, устранив лже-Смердиса, стал бы дожидаться, пока кто-то другой захватит трон, который только потом достанется ему? Соответственно и *девятый* при имени Ксеркса (782) — добавление переводчика.

796—820. *Все ж войску...* — В уста Дария Эсхил вкладывает пророчество о судьбе войска, оставленного Ксерксом под командованием Мардония в Беотии, — ему предстоит потерпеть поражение в следующем году (479) в битве при *Платеях*. 805. *Асоп* — река в Беотии, берущая начало северо-западнее Платей.

864. Галис — р. в Малой Азии (нынешн. Кызыл-Ирман), являвшаяся естественной границей древней Лидии на востоке.

869. *Стримон* — см. примеч. к «Просительницам», ст. 254—259.

876. *Геллеспонт* — см. выше, примеч. к ст. 65—70.

877. *Пропонтида* — нынешн. Мраморное море.

879. *Понт* — Черное море.

882—885. *Лесбос, Самос, Хиос* — острова, лежащие близ западного побережья М. Азии, «разлученные плещущей хлябью с выступом материка», т. е. отделенные проливами от ее изрезанной береговой линии. *Парос, Наксос* — центральные острова Кикладской группы; *Миконос, Тенос, Андрос*, северные острова той же группы, составляющие как бы продолжение о-ва Эвбеи.

889—891. *Лемнос* — о-в в северной части Эгейского моря, лежащий между Халкидикой и М. Азией; *Икар* (Икарос) — о-в на запад от Самоса; *Родос* — большой о-в, расположенный на юг от западного побережья М. Азии; *Книд* — город на самой оконечности длинной косы (совр. п/о-в Решадие), вдающейся в море севернее Родоса. Таким образом, на положение «между двух больших земель», Европой и Азией, может претендовать только Лемнос.

892—895. *Пафос, Солы, Саламин* — города на о-ве Кипр; первый из них в оригинале имеет еще определение «Кипридин» — близ Пафоса, согласно мифу, родилась из морской пены Киприда (Афродита); «сей — всех бед причина» — имеется в виду,

конечно, не Саламин на Кипре, а одноименный остров, у которого потерпел поражение персидский флот. По преданию, город Саламин на Кипре основал побочный брат Эанта Тевкр, изгнанный отцом с о-ва Саламина за то, что он не сумел уберечь под Троей брата.

940. *Мариандинских* — по названию племени мариандинян из Вифинии (область на севере Малой Азии, примыкающая к Пропонтиде), известных искусством ритуальных заплачек.

958—972 и далее, к именам персидских военачальников, см. ст. 21—51 и примеч.

963. *С кораблей тирских...* — т. е. финикийских, названных так по городу Тиру на побережье Финикии.

982. *Сын Батаноха...* — В оригинале далее пропущен один стих, так что *«Мегабата потомок»* относится не к Алписту, а к кому-то другому, чье имя выпало.

994. *Марды* — кочевое персидское племя.

1070—1074. Порядок и распределение реплик в переводе значительно отличается от последовательности, принятой в новых изданиях.

СЕМЕРО ПРОТИВ ФИВ

Трагедия была впервые поставлена в 467 г. в составе тетралогии, первые части которой составляли «Лаий» и «Эдип», а последнюю — сатировская драма «Сфинкс» (см. фр. 118—120). Тетралогия завоевала первое место.

Миф о походе семерых полководцев, ведомых Полиником, против Фив был известен уже в эпической традиции, как и предшествовавшая этим событиям история Эдипа.

Согласно «Одиссее», боги вскоре раскрыли тайну Эдипа, женившегося по неведению на своей матери (эпос называет ее Эпикастой), но это не помешало ему остаться царем в Фивах (XI, 271—280). Из «Илиады» (XXIII, 679 сл.) известно о надгробных играх, устроенных по падшему Эдипу, — стало быть, он занимал фиванский престол до самой смерти и погиб, скорее всего, защищая свою землю от врагов.

Значительно обширнее история рода Лаия излагалась в двух киклических поэмах VII—VI вв. — «Эдиподии» и «Фиваиде», от которых дошли скудные обрывки и поздние свидетельства. Тем не менее одно обстоятельство можно установить: сыновья Эдипа, Полиник и Этеокл, родились от его второго брака и, таким образом, не несли на себе проклятья инцестуозного происхождения, почему еще в V в. акрагантский правитель Ферон без всякого смущения возводил свой род к Полинику (Пиндар, II Олимп. ода, 42—47). По-видимому, только у Эсхила сложилась версия, согласно которой невольные преступления Эдипа — убийство отца и женитьба на собственной матери — были отягощены еще рождением детей от кровосмесительного брака. Эта версия еще более укрепилась в последующее время благодаря тому, что ее развил в своих трагедиях о Эдипе Софокл.

Другой мотив, прослеживаемый в «Семерых», — нечестивое обращение сыновей с отцом после раскрытия совершенных им преступлений и вызванное этим его проклятье по их адресу («делить власть мечом»), — Эсхил нашел уже в киклическом эпосе. Сохранился отрывок, из которого ясно, что Полиник, бывший старшим, усадил слепого отца за серебряный стол Кадма и налил ему вина в золотой кубок, — опознав в предметах утварь, которой пользовался Лаий и увидя в этом намек на свои невольные преступления, Эдип разгневался и призвал на сыновей страшные проклятья, которые боги не замедлили услышать. Поэтому братьям предстояло делить отцовское наследство не миром, а в сражении.

Чтобы избежать братоубийственного поединка, Полиник и Этеокл, по наиболее распространенной версии, решили царствовать поочередно. Полиник, отбыв свой годичный срок, передал власть Этеоклу; тот же, когда пришло его время, не захотел расставаться с царским престолом и изгнал Полиника, который нашел приют в Аргосе, женился на дочери местного царя Адраста и собрал ополчение, возглавляемое семью вождями (по числу ворот в Фивах), чтобы силой вернуть себе отчий

престол. Этот поход, вместе с упомянутой выше его предысторией, и послужил содержанием «Фиваиды».

На ту же тему недавно стал известен отрывок из одноименной поэмы сицилийского поэта Стесихора (конец VII—1-я пол. VI в.), который обычно являлся посредником между эпосом и афинской трагедией. На этот раз, однако, Стесихор изложил версию, не нашедшую широкого отражения на афинской сцене: действие происходило у него еще при жизни супруги Эдипа и матери его детей, знающей о тяготеющем над ними проклятьи. Поэтому братья пытаются решить дело полюбовно: Полиник уходит в изгнание, получив отцовские богатства и стада, Этеокл остается править в Фивах. Дальнейшее изложение событий у Стесихора неизвестно, но едва ли можно ожидать, чтобы он отступил от традиции в таком важном моменте, как осада Фив и поединок между братьями-врагами.

Эти два события и составляют содержание дошедшей до нас последней части из фиванской трилогии Эсхила. Как излагались обстоятельства в двух предыдущих трагедиях, на основании дошедших фрагментов решить невозможно. Единственно надежным источником служит здесь сам Эсхил, когда он возвращается к мотивам первых трагедий в «Семерых».

Здесь очень важно обратить внимание на мотив, отсутствующий во всех других источниках: Лаию было предсказано, что, родив сына, он погубит государство (ст. 745—748). Поскольку он пренебрег этим предостережением, трагедия рода Лаия перерастает в трагедию ответственности перед государством, и Этеокл, идущий на поединок с Полиником, сознательно берет на себя искупление вины своих предков. С другой стороны, поскольку нападающей стороной является Полиник, Эсхил в характеристике Этеокла выдвигает на первый план положительные черты царя, обороняющего родной город, хотя по существу именно Этеокл виноват в возникновении конфликта.

Изображение фиванцев, подвергающихся осаде в войне с «варварами» (см. ст. 72 и примеч.), поставило Эсхила перед определенной трудностью. Афинские зрители имели привычку проецировать события, происходящие на сцене, на современную им действительность. Между тем, в 480—479 гг. Фивы поддерживали персов и никакой осады выдерживать не должны были. Поэтому на протяжении всей трагедии Эсхил ни разу не упоминает ни названия города Фивы, ни населявших его фиванцев, а пользуется древним названием Кадмея (см. ст. 38 и примеч.). К концу V столетия, когда для нового поколения зрителей позиция, занятая Фивами в годы персидских войн, потеряла актуальность, в «Семерых» все больше стали ценить их военно-патриотическое звучание, почему, трагедия и получила славу «драмы, полной Ареса» (см. Аристофан, «Лягушки», ст. 1021). Судя по этой же комедии, «Семеро» ставились и после смерти Эсхила, в последние десятилетия V в.

Действие происходит на вершине фиванской крепости Кадмеи у алтарей местных богов. На орхестре Этеокл, окруженный толпой фиванских граждан.

8. *Избавитель-Зевс* — собственно «Отвратитель бед».

24—26. *Слепец-птицегадатель* — знаменитый фиванский прорицатель Тиресий.

28. *Воинство ахейское.* — Ахейцами в гомеровском эпосе называют обычно всех греков. Здесь определение употреблено в суженном значении: имеются в виду аргивяне и их союзники.

38. *Кадмийский царь...* — легендарным основателем Фив был финикийский выходец Кадм (предание приписывало ему изобретение алфавита), потомками которого считались все последующие фиванские цари. Отсюда и Фивы — *Кадмов град* (ст. 46).

45. *Клялись ...Лютою* — в оригинале: Энио, спутница Ареса.

50. *На колесницу.. Адрастову...* — В принятой Эсхилом версии сам Адраст, возглавив поход, не принимал участия в штурме города (см. ниже семь монологов, посвященных семи нападающим). Поэтому можно было надеяться, что он и его колесница уцелеют и в случае поражения сумеют принести в Аргос последнее прости от погибших. Возможно и другое объяснение: в колесницу Адраста был запряжен божественный конь Арион, который должен был спасти царя.

72. *Речи эллинской.* — Назвав в начале войско нападающих ахейским, Эсхил вскоре забывает об этом, видя в них насильников-варваров (см. ниже, ст. 170,

465). Соответственно фиванцы противостоят им как эллины. (Антитеза навеяна событиями греко-персидских войн.)

78—108. Парод начинается астрофической песней хора, т. е. не разделяющейся на симметричные строфы. Поэтому выделение в ней партий двух полухорий — достаточно проблематично, и приданная им в переводе симметрия оригиналом не подтверждается. Вполне возможно, что отдельные реплики («Слышите стук щитов?» — «Что ты говоришь?») принадлежали отдельным хоревтам. С их помощью создается картина все более приближающейся опасности: сначала видна издали конница и вздымаемая ею пыль; затем слышен *звон оружия* (84) и становится различимо пешее войско с белыми щитами (90); наконец, доносится стук щитов и копий (100—103).

90. *Белых, как снег, щитов.* — Образ, воспринятый Софоклом в «Антигоне», ст. 106 сл. («белощитный муж» — обо всем войске).

105. *Арей... бог-пращур*? — Арес дважды является пращуром фиванцев. Во-первых, Кадм основал город, убив дракона, сторожившего местный источник, — сына Ареса. Во-вторых, примирившись по воле богов с Кадмом, Арес выдал за него свою дочь Гармонию.

120—123. *Оружий мет, меди...гул, бряцанье узд...* — Продолжается описание уже совсем близко стоящего вражеского войска, так что слышен даже *скрежет удил.*

124. *Семь врат* — легендарные Фивы имели устоявшееся определение «семивратные», и Эсхил далее называет семь ворот поименно при характеристике каждого из нападающих. Современные исследователи подвергают сомнению реальность существования этих семи ворот по ряду причин. Во-первых, археологически доказано существование только трех ворот, располагавшихся там же, где они находились в начале XX в.: Претовых и Электриных — в восточной стене, Неитских — в северо-западном углу Кадмеи. Во-вторых, кадмейский холм простирался всего на 700 м в длину и на 300—400 м в ширину, — какая была необходимость иметь столько ворот и зачем было ослаблять оборону крепости, рассредоточивая силы защитников между семью воротами вместо трех или четырех? Что же касается семи ворот, то в последнее время археологи высказали предположение, что при трех из них (из общего числа четырех) были так называемые протейхисмы, т. е. предвратные укрепления, выдвинутые вперед и завершавшиеся новыми воротами. Впоследствии эта подробность была забыта, и семь ворот стали представлять себе как равноправно расположенные по периметру крепостной стены.

140. *Рода праматерь Киприда...* — По той же причине, что Арес: Гармония — ее дочь.

145. *Аполлон Ликей* — см. «Просительницы». Ст. 686 и примеч.

146. *Дочь Лато́* — названная ниже Артемида. Лато́ — дорийская форма имени Лето́ (Латоны).

164. *Онка* — культовое имя Афины-Паллады, под которым ее в историческое время почитали в Фивах.

199. *Побьет камнями...* — Древнейший вид казни, исполняемой всем племенным коллективом.

217. *И башня...* — Стих этот несомненно принадлежит Этеоклу, как отмечено в рукописи Медичи и принято в большинстве современных изданий. Самый простой довод в пользу этого — переход фразы в оригинале от ст. 217 к ст. 218, а также симметрия между трехстишиями Этеокла, примыкающими к каждой строфе и антистрофе. В переводе нет необходимости в вопросительной интонации. Прозаический перевод всего трехстишия: «Молите, чтобы башня сломила вражеское копье, хоть и это во власти богов. Но говорят, что и боги покидают захваченный город».

273. *Диркейский ключ* — у подножья Кадмеи; *Исмен-река* протекала по равнине близ Фив.

311. *Тефии чада* — родники и источники, чьими родителями считаются Океан и Тефия.

315. *Ата* — первоначально — персонифицированное ослепление (см. «Персы», ст. 98 и примеч.), потом — вообще беда, гибель.

377. *Тидей* — сын калидонского царя Ойнея; изгнанный из отечества, нашел приют у Адраста и стал мужем его второй дочери.

379. *Гадатель* — Амфиарай, *сын Оиклеев* (382). См. подробнее примеч. к ст. 568 сл.

407. *Астаков сын* — Меланипп (см. ст. 414), потомок древних спартов, выросших из посеянных Кадмом зубов убитого дракона (см. 412 сл.). Сразив Тидея, Меланипп погиб и сам. Это имеет в виду Эсхил, вкладывая в уста хора опасение за его судьбу (420 сл.).

423. *Капаней, гигант, перед Электрами...* — Т. е. перед воротами, носящими имя Электры. *Гигант* — в переносном значении, как человек огромного роста. Он погиб от молнии Зевса, когда поднимался по лестнице на фиванскую стену.

448. *Полифонт* — этот герой из других источников неизвестен.

457. *По очереди...* — Большинство современных издателей считают этот стих поздней вставкой: вестник уже назвал двух нападающих, к чему теперь снова провозглашать намерение перечесть всех семерых? К тому же в оригинале монолог Этеокла заканчивается словами: «Назови следующего, вытянувшего по жребию следующие ворота», на что вестник, переждав песнь хора, отвечает: «Назову. Третьему выпал жребий»... и т. д.

458. *Выскочил... из шлема жребий...* — Греки не тянули жребий, опустив руку (так каждый мог наощупь опознать положенный им предмет), а встряхивали шлем, давая выпрыгнуть оттуда одному предмету.

460. *Аргивец Этеокл* упоминается как участник похода в большинстве источников V в., кроме рассказа вестника в «Финикиянках» Еврипида, где Этеокл заменен Адрастом (ст. 1134—1138).

466. *Гоплит* — тяжеловооруженный воин.

472. *Вот тот...* — Ряд современных исследователей считают этот стих подложным, поскольку в следующем стихе содержится констатация: «Считай, что он уже послан», плохо согласующаяся со смыслом оригинала в ст. 472: «Пожалуй, я пошлю...»

474. *Мегарей, Креонта сын...* — Ни Эсхил, ни следующий ему в изображении осады Фив Софокл еще не знают варианта мифа, по которому юный Мегарей добровольно принес себя в жертву еще до начала сражения, чтобы спасти родину. Смерть Мегарея в бою упоминает Софокл, «Антигона», ст. 1303, ср. 1164. *И сей провидел змия* — смысл оригинала: «и он — из рода спартов».

493. *Тифон* — огнедышащий великан, противник Зевса, побежденный им и заточенный под горой Этной в Сицилии. См. «Прометей», ст. 354—372.

504. *Гипербий*, как и его брат *Актор* (ст. 555), из других источников неизвестны. Возможно, имя выбрано Эсхилом из этимологических соображений: Гипербий — «превосходящий силой».

528. *Амфион* — сын Зевса, супруг Ниобы; после гибели детей, сраженных Аполлоном и Артемидой, он либо покончил с собой, либо вызвал Аполлона на единоборство и был убит его стрелой. Могилу Амфиона в историческое время показывали на север от Кадмеи.

536. *Имя...девичье* — Речь идет о Парфенопее (547), сыне аркадской нимфы. Имя его значит «сын девы».

569. *Амфиарай* — аргосский прорицатель, шурин Адраста. Полиник, явившись в Аргос, подкупил жену Амфиарая Эрифилу драгоценным ожерельем Гармонии, и та с помощью брата уговорила мужа принять участие в походе. Амфиарай не смог отказаться, но все время старался отклонить других полководцев от штурма Фив. См. выше, ст. 378. При бегстве из-под Фив Амфиарай вместе с колесницей был поглощен разверзшейся землей (см. 587).

578. *Гадает он по имени.* — Имя Полиника составляется из двух корней: πολύ— «много» и νεῖκος — «брань, вражда».

618. *Локсий* («двусмысленный» — по загадочности даваемых им прорицаний) — культовое имя Аполлона.

619. *Как сам сказал...* — Скорее всего, поздняя вставка. В оригинале она относится к Аполлону: «Он умеет молчать, либо говорить вовремя», — хотя Аполлон всегда отвечает на вопросы верующих. В переводе этот стих скорее относится к Амфиараю, но Этеокл не может знать, что тот «слов не тратит попусту».

620. *Ласфен* — по-видимому, персонаж, введенный Эсхилом.

658. *Имя роковое* — см. ст. 578 и примеч.

705. *Ныне грозит тебе...* — В переводе недостает одного стиха против ритмически симметричных строф оригинала.

719. *Смерти не избегнет он.* — Переведено по худшему чтению: если Этеоклу удастся убить Полиника, это и будет преступное пролитие братней крови, от которого предостерегает хор. Чтение кодекса Медичи дает другой смысл: «Не избежать бед, если их посылают боги».

724. *Накликал казнь* — см. выше с. 532.

748. *Град спасет, ... в гроб сойдет...* — В греческом оригинале нет ассонансов, дающих право на рифму.

750. *Послушай Лаий ... друзей...* — Переведено по чтению: ἐκ φίλων. Исправление, внесенное Д. Пэйджем, — ἐκ φιλᾶν ἀβουλιᾶν — дает лучший смысл: «Осиленный любовным безрассудством»; на супружеском ложе не спрашивают совета у близких, а подчиняются неукротимому желанию, которое заставляет забыть о предосторожности.

803. *Какое зло...* — После этого стиха издатели расходятся в определении порядка стихов и в подлинности некоторых из них. В переводе Пиотровского стихи расположены в следующем порядке: 803, 804, 806—808, 805, 810, 811, 809, 813, 812, 814.

830. *Имена им ... даны.* — В оригинале хор, не называя братьев по именам, характеризуют обоих как «многобранных», «любителей вражды».

836. *Фиады плач* — т. е. вакханки, безудержной в проявлении чувств — как восторга, так и отчаянья.

856. *Ахеронт* — река в подземном царстве.

861—873. *Вот подходят...* — Эти 13 стихов большинство издателей считают поздней вставкой, необходимость в которой возникла после того, как к трагедии был добавлен новый финал, ст. 1005—1078 (см. ниже). Чтобы обеспечить нахождение Антигоны и Исмены на орхестре к началу ст. 1005, надо было каким-то образом подготовить их появление. Наиболее подходящим для этого явилось начало финального плача, в который затем были внесены имена сестер как исполнительниц отдельных строф или их частей. Наиболее вероятным представляется все же, что Антигона и Исмена никакого участия в финале «Семерых» не принимали, и строфы исполнялись частично целиком хором, частично — поочередно двумя полухориями. Распределение исполнителей в переводе Пиотровского — достаточно произвольное, и ритмическая симметрия не всегда соблюдается.

923 сл. *Сограждан многих сгубил их гнев.* — По-русски двусмысленная фраза — чей гнев кого сгубил? В оригинале мысль та, что вражда братьев стала причиной гибели многих фивян и пришельцев.

926. *Проклята матерь их.* — В оригинале: «Дважды несчастна из всех жен, сколько бы их не звалось матерями, — та, что их родила».

940. *Вдвойне единокровны* — как родные братья, чья кровь смешалась вместе при братоубийстве.

967. *Тошно мне!* — очень сниженный перевод А. Пиотровского. В оригинале: «Разум неистовствует в воплях».

971 сл. *Низвергнут другом!* — *Низвергнул друга!* — В оригинале — φίλος, т. е. в данном контексте — «свой», «родной», а не друг: друзьями Этеокл и Полиник не были.

973 сл. *Печаль двойная...* — Оба стиха очень испорчены; перевод — по догадке. То же самое — 984 сл.

995. *Мне злополучной...* — После этого в оригинале следует: «И еще больше того — мне. — Увы, увы, царь, сколько ужасных бед! — ... О, достойнейший самых горьких стонов! — О, одержимые ослеплением! — Увы, где мы предадим их земле? — Увы, там, где всего почетней! — Увы, пусть их горе ляжет рядом с отцом». Никаких упоминаний «брата» ни с чьей стороны здесь нет, — они введены Пиотровским, чтобы подкрепить участие в финальном плаче двух сестер.

1005—1078. Подлинность этого «второго финала» уже давно вызывает сомнение исследователей. Оставляя в стороне отдельные его несообразности с точки зрения стиля Эсхила, которые невозможно обсуждать, имея дело с переводом, остановимся

на возражениях против финала по существу. Прежде всего, содержание фиванской трилогии составляла судьба трех поколений рода Лаия — его самого, Эдипа и Полиника с Этеоклом. Зачав сына, Лаий нарушил предписание оракула и тем самым обрек свое царство на гибель, — со смертью братьев род Лаия прекратился, прорицание осуществилось, и конфликт исчерпан. Во-вторых, надгробный плач больше всего соответствует сути эксода, и введение в него новых лиц, перед которыми еще будет поставлена новая нравственная дилемма, на которую во всей трагедии не было даже намека, — совершенно неслыханный прием в известной нам драматургии Эсхила. Точно так же во всей античной трагедии нет примера, чтобы хор покидал орхестру, разделившись на две половины. Наконец, тела братьев, как это ясно из текста, уже находятся на орхестре, и хор принимает решение похоронить их рядом с отцом, — абсолютно невозможно, чтобы после этого тело Полиника, принесенного в городскую твердыню и уже оплаканного, было велено снова отнести в поле и бросить там непогребенным. Объяснение всем этим несуразностям может быть только одно: когда «Семерых» стали ставить отдельно от трилогии, а судьба непогребенного тела Полиника уже успела стать содержанием Софокловой «Антигоны», какой-нибудь владеющий стихом и достаточно начитанный постановщик или актер приписал к «Семерым» новый финал (а вместе с ним и ст. 861—873), чтобы согласовать исход старой трагедии с «Антигоной». Так как Аристотель ссылается в одной работе на стих из этого финала, его возникновение надо отнести к первой половине IV в., когда трагедии трех великих драматургов прошлого начали ставить на празднествах Диониса перед произведениями соревновавшихся авторов.

1050. После этого стиха в оригинале, скорее всего, пропущена реплика Антигоны, на которую вестник (а не Антигона!) отвечает: «Завершает (твою) речь Вражда, самая последняя из богов». Затем в рукописи — ответ Антигоны (не переведенный Пиотровским): «И все же я его похороню. Не трать слов», к чему присоединяется последняя реплика вестника («Ты своевольна»...).

ОРЕСТЕЯ

Тетралогия, включавшая в себя три дошедшие до нас трагедии и сатировскую драму «Протей» (см. фр. 187—190), была впервые показана в 458 г. и принесла Эсхилу очередную победу, — вероятно, последнюю при его жизни в Афинах. По-видимому, «Орестея» возобновлялась и после его смерти, так как комическое обсуждение начала «Хоэфор» в аристофановских «Лягушках» (ст. 1124—1176) явно рассчитано на восприятие публики, знавшей оригинал.

Лежащий в основе трилогии миф о походе Агамемнона во главе ахейского войска под Трою, о его возвращении и гибели от рук заговорщиков, а также о последовавшей спустя годы мести его сына Ореста восходит, скорее всего, еще к микенским временам. Во всяком случае, при раскопках микенского дворца были обнаружены остатки той самой ванной комнаты, в которой, согласно Эсхилу, был убит Агамемнон. (Ср. «Агамемнон», ст. 1109, 1127—1129, 1539 сл.; «Хоэфоры», ст. 461, 491 сл.; «Эвмениды», ст. 633—635).

Судьба Агамемнона сама являлась только одной из ступеней уходящего в далекую древность сказания о роде Пелопа (Пелопса), навлекшего однажды на себя проклятье невинно погубленного человека; затем — по другим поводам — проклятье обрушивалось на его потомков неоднократно, так что родовое проклятье Пелопидов являлось до Эсхила как бы объяснением всех случавшихся с ними бед.

Оставляя в стороне подробности проклятья, обрушившегося на Пелопа и изреченного им самим на собственных сыновей — Атрея и Фиеста, поскольку этот мотив в трилогии не затрагивается, начнем с распри, возникшей между братьями, когда они, будучи изгнаны отцом, стали спорить за престол в Микенах (у Эсхила действие перенесено в Аргос). Фиест пытался выиграть спор с помощью соблазненной им жены Атрея (Аг., 1193 сл.), но Зевс вступился за Атрея, который изгнал Фиеста. Однако, опасаясь, что со временем сыновья изгнанника захотят отомстить за отца, Атрей пригласил к себе Фиеста с детьми под видом примирения; пока между взрослыми шла беседа, дети были убиты, а мясо их сварено и подано

отцу в виде угощения. Этот «пир Фиеста» неоднократно имеется в виду в «Агамемноне» (ст. 1091 сл., 1095—1097, 1191 сл., 1217—1223, 1242—1244, 1501—1504, 1583—1602; ср. Хоэ. 1068 сл.). Когда Агамемнон отправился в Троянский поход, Эгисф, единственный уцелевший из сыновей Фиеста, обольстил Клитемнестру и подбил ее убить мужа («Одиссея», III, 262—271). Другим поводом для преступления Клитемнестры было жертвоприношение ее дочери Ифигении, совершенное Агамемноном ради того, чтобы умилостивить Артемиду и обеспечить успех похода (ср. Аг., 151—155, 187—204, 228—247, 1414—1420, 1525—1527). В эту обстановку, предшествовавшую концу Троянской войны, Эсхил и вводит в начале своей трилогии зрителя, чтобы затем показать ему новые бедствия в роду Атридов и их благополучный исход. При этом зрителю, конечно, были известны и более ранние обращения поэтов к этому сюжету или, по крайней мере, намеки на него.

Так, «Илиада» старается избегать воспоминаний о мрачном прошлом Агамемнона и его предков. Описывая его царский скипетр, Гомер прямо указывает, что этот символ власти перешел к нему как «законному» наследнику Пелопа и Атрея от его дяди Фиеста (II, 101—108). Среди оставшихся дома детей Агамемнона упоминаются малолетний сын Орест и три дочери, в их числе — живая и здравствующая Ифианасса (IX, 142—145). Возможно, что это имя введено специально для того, чтобы заменить Ифигению, упоминания которой Гомер избегает. Только один раз, когда Агамемнон упрекает Калханта за прежние прорицания, принесшие ему горе (I, 105—108), можно видеть искусный намек на жертвоприношение Ифигении.

В «Одиссее» тоже не слишком согласованно дважды повествуется о гибели Агамемнона от руки Эгисфа (см. IV, 512—537), который затем и становится объектом мести со стороны Ореста. Однако Орест хоронит вместе с Эгисфом и Клитемнестру (III, 303—310), явно являвшуюся пособницей своего любовника (ср. XI, 410—434; XXIV, 191—202), — однако прямо об убийстве Орестом матери гомеровский эпос не говорит.

Только в более позднем произведении — киклической поэме «Киприи», которую мы знаем по прозаическому пересказу, — нашел себе место рассказ о жертвоприношении Ифигении. В поэме «Возвращения» (тоже не сохранившейся) повествовалось об убийстве Агамемнона Эгисфом и Клитемнестрой, — последняя уже прямо была названа соучастницей преступления.

Дальнейшая перестановка акцентов произошла у упоминавшегося нами Стесихора в VI в. В его двухчастной поэме «Орестея» присутствовало жертвоприношение Ифигении, а главным виновником убийства Агамемнона окончательно становилась Клитемнестра. Был у Стесихора и пророческий сон, посетивший мужеубийцу накануне возвращения Ореста (ср. Хоэ. 37—41, 525—550), и его преследование Эриниями, и вмешательство Аполлона. Видимо, уже у Стесихора Агамемнон погибал в ванне, опутанный сетью или тяжелым пеплосом, — во всяком случае, изображающий именно так его убийство рисунок на вазе, выполненной ок. 470 г., предвосхищает этот мотив у Эсхила.

Ровесницей этой вазы является XI Пифийская ода Пиндара (474 г.), где убийцей царя прямо названа Клитемнестра, и ставится остающийся без ответа вопрос, что ее к этому побудило: месть за Ифигению или преступная связь с Эгисфом и боязнь разоблачения? (ст. 17—29).

Таков был тот литературный фон, на котором Эсхил выступил со своей «Орестеей».

АГАМЕМНОН

В рукописях тексту трагедии предшествует следующее изложение ее содержания:

«Отправляясь под Илион, Агамемнон обещал Клитемнестре, если он разрушит Илион, в тот же день дать ей знать об этом посредством огненного сигнала. Поэтому Клитемнестра поставила дозорного наблюдать за появлением огня, посулив ему награду. И тот, увидев сигнал, сообщил царице; она же посылает за старцами (из них и состоит хор), чтобы рассказать об огненном сигнале. Услышав это, они поют пеан. Немного спустя появляется Талфибий и сообщает о плавании на обратном пути. На колеснице прибывает Агамемнон, за ним следует другая, на

которой была добыча и Кассандра. Сам он вступает в дом вместе с Клитемнестрой; Кассандра же, прежде чем войти в царский дворец, предсказывает свою смерть и Агамемнона, и матереубийство, которое совершит Орест, и врывается в дом как обреченная на смерть, сорвав с себя пророческий венец. Эта часть драмы приводит в восхищение, производя потрясение и вызывая необходимое сострадание. Эсхил изображает на сцене только убийство Агамемнона; о смерти Кассандры он умолчал, показав ее уже убитой. Он вывел Эгисфа и Клитемнестру — каждый оправдывает убийство одним главным доводом: Клитемнестра — жертвоприношением Ифигении, Эгисф — бедами, которые причинил его отцу Атрей.

Действующие лица драмы: Дозорный, Хор, Клитемнестра, Вестник, Агамемнон, Кассандра, Эгисф. Пролог произносит слуга Агамемнона, однако не тот, кого поставил Эгисф» (см. примеч. к ст. 2 сл.).

2 сл. *Долгий год...* — Образ стража, в течение года наблюдающего за морем, чтобы предупредить хозяев о приближении греческого флота, Эсхил нашел в «Одиссее», IV, 524—527. Там, однако, он приставлен к службе Эгисфом.

8. *Желанный знак...* — Дозорный у Эсхила ждет появления того огненного сигнала, исходным пунктом для которого должен явиться пожар Трои (ср. ниже, ст. 281—311). Этот вид сигнализации применяла в далеких походах персидская армия. См. Геродот, IX, 3.

33. *Выиграл ... ставку полную...* — Образ, заимствованный из игры в кости.

47. *Аргос* — поскольку Микены в середине V в. не играли существенной роли во внутригреческой политике, а в союзе с Аргосом против Спарты афиняне были весьма заинтересованы, Эсхил, имея в виду финал трилогии (см. Эвм., ст. 754—777), сделал местом действия в ней не Микены, а Аргос.

49—59. *Разоренное гнездо* — символ осиротевшего дома Менелая.

62. *Жена многомужняя...* — Елена, хотя бы потому, что она променяла Менелая на Париса. Кроме того, после гибели Париса она вышла замуж за его брата Деифоба, — мог ли знать об этом хор? Или имеется в виду версия, по которой Елена еще в юности была похищена Фесеем? Может быть, Эсхилу достаточно того, что о приключениях Елены знали зрители? Ср. ст. 1439 сл. и примеч.

83. *Тиндарей* — спартанский царь, супруг Леды, земной отец Клитемнестры, Елены, Кастора и Полидевка.

86. *Сей обход...* — Сопровождаемая прислужницами Клитемнестра обходит поочередно алтари всех богов, зажигая на них благовония.

95. *Ливан* — ладан.

112. *Тевкры* — троянцы.

122. *Священногадатель* — Калхант.

151—155. *Жертвы другой* — Ифигении; см. далее, 184 сл.

168. *Пра-бог* — т. е. Кронос, свергнутый Зевсом.

189—191. *Авлида* — гавань на побережье Беотии, на берегу пролива Эврипа.

210. *Детской кровью* — неточный перевод. В оригинале: «девичьей». Судя по той версии мифа, согласно которой Ифигения была вызвана в ахейский стан под предлогом бракосочетания с Ахиллом, она уже вышла из детского возраста.

236. *Звук заглушили томный* — завязали рот.

238. *Шафрановых волн ручей* — одеяние девушки.

248 сл. *Как пал удар ... не видел я.* — Согласно мифу, Артемида подменила Ифигению на алтаре ланью, перенеся девушку в Тавриду и сделав ее жрицей в своем храме. См. Еврипид, «Ифигения в Тавриде». Эсхил отводит это завершение мифа, так как если бы было известно, что Ифигения жива, лишились бы смысла и тяжкие раздумья Агамемнона и самооправдание Клитемнестры (см. ниже, 1521—1530).

281—311. Описание пути, проделанного огненным сигналом. *Ида* — гора на троянской равнине. *Лемнос* — остров недалеко от побережья Троады. *Афон* — гора на Халкидском полуострова; *Макист* — гора на о-ве Эвбее; *Мессапий* — гора в Беотии; *Асоп* — река в той же области; *Киферон* — горный кряж между Беотией и Аттикой; *Горгоны Глаз* — озеро в области Коринфа; *Козьи скалы* (Эгипланкт) из других источников не известны; *Саронский* (Саронический) залив — между Средней Грецией и Арголидой; *Арахней* — гора близ Аргоса.

344. *От меты вспять...* — Образ из лексикона соревнующихся в беге колесниц. Дистанция складывалась из суммы нескольких пробегов по стадиону, в конце которого стоял опознавательный знак; его надо было обогнуть, не задев осью. *Стадий* — расстояние ок. 190 м; здесь имеется в виду просто обратный путь от достигнутой цели.

363 сл. *В лучника метил... в Александра.* — Парис славился как стрелок из лука; именно своей стрелой он сразил из засады Ахилла. Теперь, однако, его настигла стрела Зевса.

511. *Скамандр* — река на Троянской равнине.

513. *Вещун Пифийский* — Аполлон, владеющий пифийским прорицалищем в Дельфах, которое было учреждено на месте, где Аполлон убил змея Пифона.

527. *Где были ... храмы.* — Вестник подтверждает опасение, высказанное ранее Клитемнестрой (см. ст. 338—340).

536. *Современный родине свой дом.* — Т. е. дом, искони стоявший на родной земле.

625. *Ушел во мглу глухую...* — Буря, разметавшая на пути из-под Трои ахейские корабли, заставила Менелая еще долго скитаться, прежде чем он вернулся на родину. Его пребывание в Египте (см. «Одиссея», IV, 351—570) Эсхил сделал содержанием сатировской драмы «Протей». Ст. 617—633 как раз и предназначены, чтобы обосновать выбор сюжета для замыкавшей тетралогию драмы сатиров.

681. *Кто ей имя это дал?* — Эсхил сближает имя Елены с глагольным корнем ἑλ —, означающим захват в плен.

698. *Симоис* (Симоент) — река на троянской равнине.

824. *Аргивский зверь* — отборный отряд воинов, спрятавшихся в чреве деревянного коня, сооруженного греками, чтобы проникнуть в Трою.

826. *Переждав Плеяд* — т. е. поздней ночью, когда зашло созвездие Плеяд.

842. *Хоть не желал...* — Когда сватать Елену собрались многие десятки женихов, Тиндарей находился в затруднении, как выбрать одного, не обидев остальных. Тогда Одиссей дал ему совет связать всех женихов совместной клятвой мстить возможному оскорбителю супружеской чести будущего избранника. Совет этот потом обратился против него самого, так как Атриды стали собирать бывших женихов Елены, напоминая им о данной клятве. Когда послы явились за Одиссеем, он притворился сумасшедшим, но его притворство было раскрыто, и он вынужден был отправиться в поход.

870. *Герион* — трехтелый и трехголовый великан, с которым вступил в сраженье Геракл, желая завладеть его стадом (десятый подвиг Геракла). См. фр. 108.

879 сл. *Строфий* — шурин Агамемнона.

912. *К нечаянному сретенью...* — Двусмысленное завершение монолога: Агамемнона ждет новая встреча с женой, замыслившей его убийство.

967. *Сириус,* самая яркая звезда в созвездии Большого пса; с ее восходом по нынешнему календарю совпадает самое жаркое время года в Греции.

990. *Безлирный плач Эриний.* — См. «Эвмениды», ст. 330—333.

1023. *Кто воскрешать мертвецов истинно мог...* — Асклепий, сын Аполлона. искусный врачеватель, пытался вернуть к жизни умершего, на что он не имел права. Зевс сразил Асклепия молнией.

1037. *Священных струн общенье.* — Т. е. участие в возлияниях, посвящаемых с молитвой богам.

1040. *Сын Алкмены...продан был.* — Геракл вероломно убил Ифита, сына эхалийского царя. За это он был продан в рабство лидийской царице Омфале — по одним источникам, на три года, по другим — на один год.

1050. *Словно ласточке...* — Варварскую речь греки отождествляли со щебетом ласточки.

1055—1058. *Уж агнцы ждут...* — Новая двусмысленность в устах Клитемнестры: под агнцами она разумеет обреченных ею на заклание Агамемнона и Кассандру.

1072. *Аполлон разящий.* — В оригинале имя Аполлона ассоциируется с причастием глагола «губить» — ἀπόλλων, «губящий».

1143. *Так соловей зовет.* — См. «Просительницы», стр. 62 и примеч.

1160. (*Кокит*), *Ахеронт* — реки в подземном царстве.

1234. *Скилла* — чудовище о шести головах, жившее в пещере средь моря. При приближении корабля все шесть голов хватали с палубы мореходов. См. «Одиссея», XII, 84—100, 245—259.

1302. *И мужество* — следующие два стиха переставлены В. Ивановым вопреки рукописной традиции и современным изданиям. В соответствии с оригиналом порядок должен быть таким:

Кассандра

1303. Из уст счастливца не услышишь слов таких.

Предводитель хора

1304. Отрада смертным — доблестью прославить смерть.

1315. *Друзья мои!* — перенося предшествующие два стиха в следующий монолог Кассандры, В. Иванов следовал некоторым старым издателям. Никто из современных издателей этой перестановки не принимает.

1372. Для того, чтобы показать события, происходящие внутри дома, в греческом театре использовалась так называемая эккиклема-платформа на колесах, выдвигавшаяся из центральной двери театральной постройки. С помощью этого приспособления и здесь зрители видели убитых Агамемнона и Кассандру, над которыми возвышалась Клитемнестра.

1377 сл. *Не забыла я ...победы давней.* — Жертвоприношения Ифигении, совершенного, естественно, вопреки воли матери.

1439 сл. *С Хрисеидами... деля шатер.* — Намек на эпизод, известный из «Илиады»: после нападения на остров Хрису ахейцы выделили Агамемнону как долю его добычи дочь местного жреца Хрисеиду. И хотя Агамемнон уверял, что он ее не тронул, он открыто признавался в своей симпатии к ней и готовности ввести ее в дом в качестве законной жены вместо Клитемнестры (I, 112—115). Откуда эти подробности стали известны Клитемнестре, Эсхила не интересует: важно, что они известны зрителям. Ср. ст. 62 и примеч.

1440—1446. Поскольку Агамемнон привез Кассандру с собой, то эти обвинения Клитемнестры вполне основательны.

1452 сл. *Из-за жены...* — В первой раз имеется в виду Елена, во второй — Клитемнестра.

1463. *Керы* — демоны смерти, обычно — насильственной.

1474. В рукописях за этим стихом идет ответ Клитемнестры (1475—1480); однако некоторые издатели повторяют после антистрофы эфимний, который примыкал к строфе (1455—1461). В. Иванов принял это предложение.

1479. *Гноящийся веред в паху.* — У Эсхила: «Прежде чем прекратиться старой беде, возникает новая язва (букв.: гной, сукровица)».

1566. О повторении здесь эфимния 1537—1550 см. к ст. 1474.

1569. *Плисфен* — персонаж, который иногда считается отцом Атрея; ср., однако, 1583.

1650—1653. В распределении этих стихов между говорящими (Эгисф и Предводитель хора) среди различных рукописей и современных издателей есть некоторые расхождения; никто, однако, не принимает предложения Виламовица, которому последовал В. Иванов, перенеся ст. 1664 вперед и поставив его между ст. 1649 и 1650.

1666 сл. Конечная рифма («...мне») не находит поддержки в оригинале.

ПЛАКАЛЬЩИЦЫ (ХОЭФОРЫ)

Греческое название трагедии — «Хоэфоры» — значит «несущие погребальное возлияние». Действие происходит перед тем же дворцом Атридов, что и в «Агамемноне», а стоящий посреди орхестры алтарь призван в первой половине пьесы изображать надгробный курган.

1—9. Начало пролога, не сохранившееся в рукописи, составляется из стихов, цитируемых в аристофановских «Лягушках» и схолиях к Пиндару и Еврипиду.

123. Ст. 165 переносят между ст. 123 и 124 все издатели.

147. *Добро же...* — У Эсхила сказано: «Будь же нам из-под земли вестником благ вместе с богами, землей и победоносной правдой».

201—204. *Но веруем...* — Ни рукопись, ни современные издания не дают основания вычленять эти четыре стиха из монолога Электры и отдавать их предводительнице хора.

238—245. Рукописный порядок стихов здесь не вполне надежен, но ни один из современных издателей не идет на столь основательные перестановки, как те, что были приняты В. Ивановым.

306. *Три великих сестры* — Мойры, богини человеческой доли: Клофо (прядущая нить), Лахесис (тянущая жребий), Атропос (неотвратимая).

346. *От ликийских копий* — т. е. от троянцев. Ликийцы во главе с их вождем Сарпедоном выступали на стороне Трои.

393—399 и 405—411. В рукописи нет указаний на действующие лица. Однако все современные исследователи отдают антистрофу IV Электре и почти все — строфу VI — Оресту.

418—422. Почти все исследователи отдают эти стихи Электре.

423 сл. *В грудь бия.* — Хор вспоминает свое состояние в день гибели Агамемнона. *Ария* — область в царстве персов; *Киссия* — часть Сузианы (области, центром которой являлась в историческое время персидская столица Сузы).

440. *Был он искалечен.* — Т. е. труп был расчленен, чтобы обезвредить покойника: в противном случае его тень могла бы преследовать убийц. Ср. русский обычай забить осиновый кол в могилу покойника, считающегося вурдалаком.

434—439. Эта перестановка пяти стихов Ореста, предложенная Виламовицем и поддержанная рядом крупных исследователей творчества Эсхила, имеет то преимущество, что завершает лирическую часть коммоса выражением решимости Ореста совершить месть.

481. *В мужнин дом введи...* — Оригинал испорчен, и перевод сделан по смыслу следующей реплики Электры.

490. *Персефона* — богиня подземного мира.

503—509. В рукописи нет пометок, указывающих, кто произносит эти стихи. Современные издатели либо отдают ст. 505—509 Оресту, либо делят их на ряд чередующихся реплик: 503 сл. — Орест, 505—507 — Электра, 508 сл. — Орест.

579. *Электра, неприметно наблюдай...* — Остаток старой версии, по которой Электре было определено принять меры предосторожности в помощь Оресту. У Эсхила о дальнейшем участии Электры больше нигде речи не будет.

605. *Алфеи сын* — Мелеагр (см. 610), который в споре, разгоревшемся после охоты на калидонского вепря, убил своих дядьев по матери. Разгневанная Алфея бросила в огонь хранившуюся у нее головню, вместе с сожжением которой угасла и жизнь Мелеагра.

613—622. У мегарского царя *Ниса* рос на голове один золотой волос; оракулы предсказали, что Нис будет жить, пока сохраняется этот волос. Во время осады Мегары критский *царь Минос* подкупил *Скиллу*, дочь Ниса, чтобы она вырвала у отца золотой волос и тем обеспечила победу осаждающим.

674. *Давлида* — город в Фокее.

726. *Пейтб* — божество, олицетворяющее убеждение.

799. После этого стиха в рукописи следует строфа II, однако некоторые издатели считают нужным повторить здесь эфимний к строфе I, ст. 789—793.

818. Тот же случай, что после ст. 799.

836. *Горгона* — см. «Эвмениды», ст. 48 и примеч.

831—837. Перевод антистрофы III в римском тексте В. Иванова пропущен. Приводим его по изд.: Греческая трагедия (Эсхил, Софокл, Эврипид). М., 1950. (Эфимний после ст. 837 повторен издателем.)

831 Сердцем ты будь Персей!
Как Персей, секи, руби!
В сени гроба плачущих

И живых в свете дня ты спасешь.
Во внутреннем убежище
Разыскав, встреть грозой Горгоны зрак!
837 Вражью силу истреби!

Как придет час опустить меч
И вскричит мать: «Пощади, сын!» —
Об отце лишь вспомяни ты
И не страшись разить: дерзай
Бремя приять проклятья!

929. *Так! Вещим был...* — В рукописи стих этот отдан Оресту, но в этом случае его заключительная реплика займет два стиха, что противоречит закону стихомифии — обмену репликами в один стих. Поэтому возможно, что после ст. 928 выпала реплика Ореста, ответом на которую служил ст. 929, произносимый Клитемнестрой («О, слишком верным пророком оказался страх, возникший из сновиденья!»).

942—945. В оригинале нет рифм (лад — град, ты — четы), введенных переводчиком.

952 и 971. Тот же случай, что после ст. 799.

971. *До́ма присельники* — т. е. Эринии, демоны кровной мести.

973. Орест, стоящий над двумя трупами, находится на эккиклеме, которая здесь, как и в финале «Агамемнона», выдвигается из средней двери на орхестру.

997—1004. Эти стихи в рукописи явно не на месте: переход от них к 1005 сл. затруднителен и по смыслу, и грамматически. Предложено несколько способов их перестановки; принятый В. Ивановым — один из возможных. Напротив, в перестановке стиха 1014 едва ли есть необходимость.

1036. *Где пуп земли...* — В Дельфы, где в святилище Аполлона находился камень, который греки считали центром Земли. См. «Эвмениды», ст. 40.

1048. *Кто эти жены...?* — Оресту мерещатся окружающие его Эринии.

ЭВМЕНИДЫ

В рукописях тексту трагедии предшествует так называемое «содержание» — краткая справка, приписываемая не без основания Аристофану Византийскому: «Орест, преследуемый в Дельфах Эриниями, по совету Аполлона отправился в Афины в святилище богини Афины. Одержав победу, по ее воле, ‹над Эриниями›, он ушел в Аргос. Ставших милостивыми Эриний стали называть Эвменидами. История больше ни кем не излагается. Действующие лица: пророчица Пифия, Аполлон, Орест, призрак Клитемнестры, хор Эвменид. Афина, Провожатые».

Действие происходит сначала перед святилищем Аполлона в Дельфах; затем оно переносится в Афины — один из редких случаев в греческой трагедии, когда хор покидает орхестру посреди трагедии и вторая ее половина происходит в другом месте, чем вначале.

1—19. Смысл этого вступления в том, чтобы, в соответствии с миротворческой тенденцией последней части трилогии, изобразить мирное воцарение Аполлона в Дельфах. По традиционной версии Аполлон учредил здесь свое святилище, одолев сначала грозного змея Пифона. Эсхил об этом ничего не говорит, называя первой владелицей прорицалища Землю.

3. *Фемида* — одно из древнейших божеств, олицетворение «должного порядка вещей»; позже — богиня правосудия.

5. *Титанида Феба* — согласно Гесиоду («Теогония», ст. 404—406), мать Лето́, но к дельфийскому прорицалищу она у него никакого отношения не имеет.

8. *Внук* — Аполлон здесь назван внуком Земли, так как поколение титанов, к которому принадлежала его мать Лето, было порождено Геей от союза с Ураном.

9. *Делос* — остров из группы Кикладских островов в Эгейском море. Согласно преданию, ревнивая Гера заклял всю земную твердь не давать места Лето для разрешения от бремени, поскольку отцом ее детей был Зевс. Только Делос, бывший в ту пору плавучим островом, не подпал под заклятие Геры и, подплыв к побе-

режью Малой Азии, где томилась родовыми муками Лето, дал ей возможность произвести на свет Аполлона и Артемиду. Разгневанная Гера закрепила Делос в море на том месте, где она его обнаружила, и отсюда мгновенно выросший Аполлон начал свое шествие в Грецию. В историческое время Делос был центральным местом культа Аполлона и Артемиды.

10. *Пристани Палладины* — побережье Аттики.

11. *Удел Парнасский* — Дельфы расположены у подножья Парнаса.

13. *Сыны Гефеста* — афиняне. Их древнейший предок, царь Эрехфей. считался сыном Гефеста.

19. *Отчее вещает* — т. е. Аполлон доносит до людей замыслы Зевса.

21 сл. *Паллады ... сень пред храмом* — речь идет о небольшом круглом святилище Афины (так наз. пронаосе) по пути в Дельфы.

22. *Корикийские нимфы* считались жительницами огромной пещеры к северу от Дельфов. Во время персидского нашествия она служила укрытием для жителей Дельфов (Геродот, VIII, 36).

24—26. *Бромий* («шумный») — культовое имя Диониса, также почитавшегося в Корикийской пещере. *Менады* («одержимые») — его спутницы, вакханки. *Пенфей* — фиванский царь, внук Кадма, пытавшийся оказать сопротивление Дионису и растерзанный за это вакханками и присоединившимися к ним в иступлении фиванскими женщинами во главе с матерью Пенфея Агавой. См. трагедию Еврипида «Вакханки».

27. *Плейст* — источник к югу от Дельфов.

45. *Повит волною белою.* — См. «Просительницы», ст. 21 сл. и примеч.

48. *Горгоны* — три мифологические чудовища, страшные на вид: крылатые, покрытые чешуей, со змеями вместо волос. См. «Прометей», ст. 798—800.

51. *Финея сотрапезницы* — Гарпии, хищные птицы, преследовавшие фракийского царя Финея: стоило ему сесть за стол, как они, налетая, расхищали и оскверняли снедь. См. фр. 38 сл.

64. Происходящая далее сцена должна была разворачиваться на достаточно просторной эккиклеме.

89. *Ты ж, бог вожатый...* — Судя по этим словам, Гермес должен был либо находиться рядом с Аполлоном с самого начала, либо явиться по его молчаливому знаку.

107. *Трезвые струи...* — В отличие от возлияний другим богам, Эриниям приносили в жертву смесь из меда и молока без примеси вина.

162. *Боги новые* — Эринии, порожденье Ночи, древнейшие из богов. считают Аполлона и Артемиду новыми богами, вторгающимися в их права. См. ниже, ст. 490 сл., 728, 778 сл., 838, 871.

206. *Княжих провожатых сонм.* — В оригинале: «Что же ты бранишь нас, провожавших его?»

215. *С семейственною Герой* — покровительницей брака как основы семьи.

220. *Кровь не в кровь* — т. е. не считаешь это убийство кровным преступлением, которое должны преследовать Эринии.

238. *Нет скверны...* — Орест, над которым Аполлон совершил ритуальное очищение от пролития крови, может считаться избавленным от скверны. Ср. ниже, ст. 281—283.

254 сл. Для рифмы «окрест — Орест» оригинал не дает основания.

264. *Я силу высосу...* — Эринии представлены вампирами, высасывающими кровь из того, кого преследуют.

283. *Я заклал свиней...* — От пролития человеческой крови человека очищали, окропляя кровью поросенка. Сохранилась южноиталийская краснофигурная ваза конца V в., на которой изображено, как Аполлон, стоя над Орестом, держит над ним закланного поросенка. См. фр. 85.

292 сл. *В дальней Ливии, у струй Тритона...* — В 461 г. афиняне организовали морскую экспедицию в помощь ливийцу Инару, поднявшему в Египте восстание против персов. Естественно, что Афина может находиться в Ливии, оберегая свой народ на чужбине. Озеро Тритонида — в северной Африке. Кроме того, название это ассоциируется с культовым именем Афины «Тритогения».

296. *Флегрейский дол* — место битвы богов с гигантами; его локализовали либо во Фракии, либо в Южной Италии.

317—320. Для рифм в заключительных анапестах (длани — дани, сберем — присягнем) оригинал оснований не дает.

323. *Лато* — дорийская форма имени Лето.

366 и 380. После этих стихов в рукописях следует соответственно строфа III и строфа IV, однако многие издатели считают нужным повторить здесь припевы, имеющиеся после строф II и III.

402. *Чада Фесеевы* — афиняне. Речь идет в этих стихах, скорее всего, о борьбе афинян за Сигей — ключевой пункт у входа в Геллеспонт. Ясно, что и здесь они могут рассчитывать на помощь Афины.

441. *Иксион* — царь фессалийского племени лапифов, коварно убивший своего тестя. Его мольбе об очищении внял Зевс, которому Иксион отплатил неблагодарностью, покусившись на ложе Геры. См. ниже, ст. 718, и фр. 82—85.

490. Стасим, начинающийся как жалоба Эриний на попрание их прав, превращается в своего рода изложение общественно-политических взглядов самого Эсхила (ср. завещанье Афины, ст. 696—699).

568. *Туски* — тирренцы, славившиеся изготовлением медных боевых труб.

605. *Чужим ей был по крови...* — Исследовавший ранние брачные отношения Бахофен определил этот довод Эриний как постулат материнского права: в родственных отношениях находятся только люди, связанные кровным родством, в то время как муж, пришедший из чужого рода, таким ближайшим родственником не является. Взгляды Бахофена поддерживал Энгельс в «Происхождении семьи, частной собственности и государства».

625. *То не одно и то же.* — Аполлон выступает как защитник отцовского права; к нему присоединяется потом и Афина (ст. 735—740).

628 сл. *Настигла ль... героя.* — Аполлон хочет сказать, что благородной может быть и смерть, принятая от женщины, если это — воинственная амазонка, с которой бой шел в открытую. О нападении амазонок на Афины см. ст. 685—687.

641. *Он... Крона заковал.* — Зевс, воспитанный тайно от Крона на о-ве Крите, возмужав, сверг его с престола и заключил в Тартар.

649. *Отец* — т. е. Зевс, которому доступно все, кроме возвращения к жизни убитого.

658. *Не мать дитяти...* — С современной точки зрения, довольно странная аргументация. Однако во времена Эсхила она могла объясняться двояко. Во-первых, преимущественным положением мужчины в структуре афинского полиса, где женщина не пользовалась гражданскими правами; даже в судебном процессе, непосредственно затрагивающем ее интересы, от ее имени должен был выступать муж, отец, взрослый сын или другой родственник мужского пола. Во-вторых, в середине V в. в медицинских кругах вполне серьезно обсуждался вопрос о физиологии беременности, хотя и так было ясно, что без участия мужского начала женщина не может забеременеть и родить.

664. *Зевса дочь* — т. е. Афина, родившаяся из головы Зевса после того как он проглотил забеременевшую от него титаниду Метиду, опасаясь от нее рождения потомка сильнее своего отца.

682. *Вершите ... уголовный суд.* — Ареопаг, который являлся собранием бывших архонтов (ежегодно избираемых высших должностных лиц афинского государства), занимал консервативную позицию по всем вопросам политической жизни Афин. Поэтому в 461 г. главой демократических сил Эфиальтом была проведена реформа, по которой за Ареопагом сохранились только права судилища по религиозным преступлениям, в том числе и по процессам, связанным с пролитием крови. В этом качестве и напутствует Афина его членов.

683. *Племя Эгеево* — афиняне как потомки царя Эгея, отца Фесея.

689. *Холм прослыл...* — По более распространенной версии мифа, Ареопаг («скала Ареса») получил свое название от тяжбы, которую возбудил против Ареса Посейдон. Его сын Галлирофий пытался овладеть насильно дочерью Ареса Алкип-

пой, но был застигнут Аресом и убит. Спор разбирали 12 олимпийских богов, оправдавших Ареса.

703. *В земле Пелоповой* — на Пелопоннесе, получившем свое имя якобы от элидского царя Пелопа.

723. *В дому Адмета* — см. «Просительницы», ст. 214 и примеч. В благодарность за хорошее обращение Аполлон уговорил Мойр, напоив их допьяна, избавить от смерти Адмета, если кто-нибудь пожелает вместо него отправиться в подземный мир.

741. *Орест оправдан, если даже поровну...* — По афинскому уголовному праву, при равенстве голосов преступник считался оправданным.

854. *Твой престол у дома Эрехфеева...* — Эрехфей — легендарный афинский царь. Эвмениды почитались в Афинах в пещере на склоне Акрополя.

860—863. *Не обуял бы трезвых...* — После проведенной Эфиальтом реформы Ареопага он пал жертвой политического убийства. Афина призывает Эриний не возбуждать новых междоусобиц среди граждан.

865. *Война взгорится* — между вторгшимися в Египет афинянами и персами. См. ст. 292 и примеч.

1011. *Краная сыны* — афиняне, названные так по имени их древнего героя.

ПРИКОВАННЫЙ ПРОМЕТЕЙ

Датировка трагедии, ее стилистические особенности, место в ряду других драм о Прометее и даже авторство Эсхила являются в наше время предметом длительной полемики и весьма существенных разногласий.

Никаких документальных данных о постановке «Прометея» не сохранилось. Язык трагедии существенно проще, чем в остальных сохранившихся произведениях Эсхила, роль хора — несравненно меньше. Все это побуждает относить «Прометея» к числу поздних творений драматурга, написанных в самые последние годы его жизни в Сицилии для местного театра, где не было полувековой традиции постановки трагедий с обширными партиями хора, как в Афинах. Не исключается и другая точка зрения — «Прометей» не был показан при жизни Эсхила, а впоследствии обработан его сыном Эвфорионом для постановки в Афинах в 40-е годы V в. со значительным облегчением его языка. Однако и в этом случае нет оснований сомневаться в том, что разработка центрального конфликта трагедии принадлежит самому Эсхилу (см. выше, статью «На рубеже двух эпох», с. 481 сл.).

Что касается других эсхиловских драм, которые могли бы составить трилогию о Прометее, то из их числа надо в первую очередь исключить «Прометея — огневозжигателя» — сатировскую драму из тетралогии 472 г. (см. фр. 37, 47—51). Из двух остающихся «Прометей освобождаемый» (см. фр. 25—35) должен был, конечно, следовать за «Прикованным Прометеем». Кроме естественного порядка событий, такая последовательность подтверждается и сохранившимися отрывками из этой недошедшей трагедии, и античными свидетельствами. Сложнее обстоит дело с «Прометеем-огненосцем», от которого сохранился один стих (фр. 36), ничего не объясняющий. Поэтому мнения исследователей разделились.

Одни считают, что в утраченной трагедии изображалось похищение Прометеем божественного огня, т. е. сюжет ее совпадал с «Прометеем-огневозжигателем». Неясно, однако, чем можно было заполнить — в отличие от драмы сатиров — целую трагедию с таким содержанием и кто мог составлять в ней хор. Другие предполагают, что «Прометей-огненосец» завершал трилогию и что в нем изображалось установление культового праздника, справлявшегося в Афинах: в этот день гончары и кузнецы, проживавшие в предместье Афин — Керамике, гасили огонь в своих печах и горнах в ожидании, когда бегуны, зажегшие свои факелы от огня у алтаря Прометея в роще героя Академа, вновь принесут божественное пламя в их мастерские. В качестве параллели к такому содержанию «Прометея-огненосца» приводят финал «Эвменид», посвященный установлению их культа в Афинах. При этом, однако, забывают, что учреждение культа Эвменид занимает в одноименной трагедии не более одной пятой ее объема (о предоставлении Эриниям убежища в Аттике Афина впервые заводит речь в ст. 805—807, но Эринии прислушиваются к ее предложению только в ст. 892),

в то время как основную часть драмы составляет спор между Эриниями и Аполлоном, приводящий к оправданию Ореста и разрешению капитальной для «Орестеи» проблемы — замены кровной мести государственным правом. Ничего подобного в «Прометее-огненосце», показанном после «Прометея освобождаемого», представить себе нельзя: Зевс уже помиловал Прометея, между ними установился союз, и в память о мучениях Прометея люди будут носить на голове железный обруч, — обо всем этом была речь в трагедии об освобождении Прометея. Чем же мог занять Эсхил постулируемую вслед за ней третью трагедию? Дать ответ па этот вопрос весьма затруднительно.

Поэтому привлекает внимание точка зрения, согласно которой у Эсхила вовсе не было трагедии о Прометее—огненосце. Сохранившееся в каталоге пьес Эсхила название πυρφόρος («огненосец») — синоним слова πυρκαεύς («огневозжигатель»), обозначавшего сатировскую драму 472 г., и возможно, что сюжет о Прометее исчерпывался в дилогии, составленной из «Прометея прикованного» и «Прометея освобождаемого». Правда, для первой половины V в. достоверных свидетельств о существовании трагических дилогий нет, но из названий и отрывков несохранившихся трагедий Эсхила не всегда удается собрать трилогию — содержание мифа кажется исчерпанным в двух драмах. Если же вспомнить о возможном создании трагедий о Прометее для сицилийского театра, где не было традиции постановок тетралогического комплекса, или, тем более, об их показе в Афинах в переработке 40-х годов, когда принцип связной трилогии вовсе вышел из сценической практики, то ничто не мешает принять гипотезу о существовании в творчестве Эсхила дилогии о Прометее.

В известной нам греческой поэзии первую литературную обработку миф о Прометее получил в поэмах Геспода. В «Теогонии» (ст. 521—616) рассказывалось о том, как Прометею удалось обмануть богов при разделе туши жертвенного быка таким образом, что людям досталось мясо, а богам — жир и кости. Обнаружив обман, Зевс спрятал от людей огонь, но Прометей выкрал его в полом тростнике и отнес людям. Тогда Зевс наслал на род человеческий обольстительницу Пандору, от которой на земле пошли все несчастья, а Прометея велел заковать в цепи и наслал на него орла, расклевывавшего его печень. Наконец, желая прославить своего сына Геракла, Зевс позволил ему убить орла и освободить мученика Прометея. В «Трудах и Днях», где тоже излагается сказание о Пандоре (ст. 49—105), оно предваряется напоминанием о том, что Зевс запрятал от людей источники пищи в гневе на Прометея. Таким образом, у Гесиода получается, что деяния Прометея стали для людей скорее источником тяжких трудов и бедствий, чем благодеянием.

Эсхил существенно видоизменил трактовку образа Прометея, сделав его не только похитителем столь нужного людям огня, но и первооткрывателем всех достижений цивилизации (ст. 442—471, 476—506). Наряду с этим Эсхил ввел и другие мотивы, происхождение которых установить невозможно; вполне вероятно, что они принадлежат ему самому. Сюда относятся: 1) участие Прометея в заговоре титанов против Зевса, его попытка предотвратить их выступление и переход на сторону Зевса (ст. 199—223); 2) пророческий дар Прометея, позволяющий ему предвидеть свержение Зевса в результате брака, от которого должен родиться сын сильнее своего отца (ст. 760—768), — здесь имеется в виду Фетида, в других версиях никак с Прометеем не связанная; 3) соединение судьбы Прометея с судьбой Ио, позволяющее еще ярче обрисовать самовластие и жестокость Зевса и вложить в уста Прометея пророчество о его освобождении далеким потомком Ио (ст. 772—774, 871—873). Все эти нововведения в миф служат созданию образа непреклонного героя, знающего свое будущее и тем не менее не идущего ни на какие компромиссы с Зевсом.

«*Прометея приковывают...*» — в переводе Адр. Пиотровского тексту предпослано сохранившееся в рукописях «содержание», аналогичное тем, которые приведены выше в примечаниях к другим трагедиям.

2. *Скифы*, по тогдашним представлениям, населяли необъятные пространства на север от Греции и Черного моря, вплоть до «*рубежей земли*», т. е. до Океана.

7. *Огонь твой... украл...* — В классической Греции богом огня и кузнечного

дела являлся Гефест, и его кузницу помещали на о-ве Лемносе под горой-вулканом Мосихлом. Считали, что когда раздувавшие огонь на наковальне киклопы слишком усердствовали, из горы вырывается пламя. Возможно, Прометей был богом огня у догреческого населения Балканского полуострова; отсюда — необходимость его свержения, чтобы передать его права Гефесту, представителю олимпийского пантеона.

10. *Тирания Зевсова...* — Здесь и далее в трагедии понятию «тирании» придается тот отрицательный оттенок, который был связан с ней в сознании современников Эсхила: единовластие, недоверие к друзьям, следование своим прихотям.

12. *Власть* и *Насилье* (по-гречески первая из них, Κράτος — мужского рода, второе, βίη — женского) — персонажи, известные из гесиодовской «Теогонии» (ст. 385—401) как дети Стикс и верные слуги Зевса. Власть у Эсхила — лицо без слов.

14. *Бога, кровно близкого...* — По мифической генеалогии, Гефест — сын Зевса и Геры, то есть правнук Земли и Урана. Прометей, который обычно считается сыном титана Иапета и океаниды Климены, у Эсхила представлен титаном, сыном Фемиды, которая идентифицируется здесь с Геей (см. ниже, ст. 209 сл.).

15. *К скале...* — По традиционной версии, Прометей был прикован к скале на Кавказе; ничто, однако, не мешало Эсхилу представить себе Кавказ на север от Черного моря, т. е. там же, где локализовали Скифию. См. ст. 719 и примеч.

35. *Властелины новые* — Зевс и его олимпийская родня, захватившая власть после свержения Крона. Столкновение новой власти с представителями старого порядка вещей так же актуально для «Прометея», как для «Эвменид», где Эриниям противопоставляются Аполлон и Афина.

56. *Злодея пригвозди к скале...* — Сценировка «Прометея» представляет собой достаточно спорный вопрос. Вероятнее всего, фасад сцены был декорирован так, чтобы изображать скалистый хребет. К одной из скал, позади которой находилась центральная дверь сценического здания, приковывался Прометей. В финале драмы было достаточно открыть настеж эту дверь, чтопы Прометей вместе со скалой провалился назад, — для зрителя это должно было означать его погружение в Тартар.

65. *Сквозь грудь вгони...* — Исходя из этого стиха, делали предположение, что Прометея изображала кукла, позади которой стоял актер, произносивший его слова. Однако безжизненная кукла, неспособная сделать малейший жест головой, едва ли могла возбудить сострадание зрителей. Конечно, никто не думал пронзать насквозь железным костылем живого исполнителя; актеру, исполнявшему роль Гефеста, достаточно было сделать несколько взмахов молотом, сопровождавшихся лязгом металла (ср. ст. 133 сл.).

85 сл. *Прометеем, промыслителем, слывешь.* — Имя Прометея греки сближали с существительным προμηθία — «предвидение»; у Эсхила эта связь подкрепляется способностью Прометея предвидеть будущее (ср. ст. 101, 265 сл.), из других источников неизвестной.

93—100. Вкрапление анапестов в монолог Прометея здесь и дальше, ст. 120—127, имеет своей целью разрядить монотонность, которая могла бы возникнуть при длинной речи без возможности оживить ее движением или жестом. В то же время употребление анапестов в выходном монологе персонажа — пример, не известный из других трагедий Эсхила. Ср. также ниже, при выходе Океана (284—297) и Ио (561—565).

128—192. Парод, в котором лирические строфы хора чередуются с анапестическими партиями Прометея, тоже не встречается в других трагедиях Эсхила. Появление хора в крылатой колеснице составляет еще одну проблему. В греческом театре применялась специальная машина, напоминающая журавль у деревенского колодца (она так и называлась: «машина» или «журавль»), с помощью которой могли появляться спускающиеся с небес боги или обожествленные герои. Однако поднять хор, состоявший из 15 человек, такое устройство, конечно, не могло. Остается предположить, что снабженная крыльями повозка выкатывалась либо на орхестру, либо на крышу сцены, откуда Океаниды со временем спускаются на орхестру (278—283). Во втором случае придется согласиться с тем, что строфы хора исполнялись в сопровождении минимальных телодвижений.

146. *Вот стоишь, огромный...* — Последнее слово добавлено А. Пиотровским, видимо, считавшим, что Прометея изображала кукла выше человеческого роста.

170. *Заговор новый...* — Речь идет не о каком-то сознательно организованном заговоре, а о предопределении судьбы, по которому сын, имеющий родиться от морской нимфы Фетиды, будет сильнее своего отца. Поскольку же Прометей знает, что Зевс со временем захочет обладать Фетидой и породит себе противника, если не будет вовремя предупрежден о последствиях этой связи, он провидит в этом угрозу власти Зевса. См. ниже, ст. 761—770, 908—910, 920—927.

191 сл. *Будет дружбы искать...* — Предвещение развязки конфликта в «Прометее освобождаемом».

229 сл. *Распределять начал он...* — Ср. Гесиод, «Теогония», ст. 881—885.

248. *Избавил от предвидения.* — Смысл этой заслуги Прометея в том, что он не дал людям знать срок их смерти и тем самым поселил в них надежду на будущее (ср. ст. 250). У Платона в «Горгии», 523d, история излагается следующим образом. Раньше одни люди судили других до наступления срока их смерти, присуждая одним поселение на Островах Блаженных, другим — пребывание в Тартаре. Заручившись изреченным приговором, люди имели еще время обмануть судей. Тогда Зевс поручил Прометею пресечь эту систему, а людям назначил умирать без предупреждения и поступать на суд других умерших уже после смерти. Поскольку, кроме Эсхила и Платона, мотив этот нигде не встречается, можно сделать вывод, что Платон перетолковал мысль своего предшественника в пользу Зевса.

250. *Надежды поселил.* — Здесь, напротив, Эсхил перетолковывает Гесиода. В «Трудах и Днях» рассказывалось, как в наказание за похищение огня, дарованного Прометеем смертным, к людям была послана Пандора с сосудом, содержащим все беды и болезни; только на дне его притаились надежды. Открыв крышку сосуда, Пандора выпустила наружу все беды, которые и стали настигать смертных. Когда Пандора по воле Зевса захлопнула крышку, то надежды остались внутри сосуда, недоступные смертным (ст. 90—105).

290. *Ты мне родич...* — По наиболее распространенной генеалогии, Океан — сын Урана и Геи, т. е. тоже титан, как Прометей. С другой стороны, по Эсхилу, Прометей был женат на океаниде Гесионе (см. ниже, ст. 559 сл.), — стало быть, и по этой линии он в родстве с Океаном.

300. *Океан-поток*, по представлениям древних, обтекал вокруг всю земную твердь.

302. *В страну, железа мать* — в Скифию, см. ст. 714 сл. и примеч.

309. *Пойми границы...* — Вариант известного изречения «Познай самого себя», приписывавшегося одному из полулегендарных семи мудрецов и начертанного при входе в храм Аполлона в Дельфах. Прометей, по мнению Океана, сочтет этот призыв «устарелым» (317 сл.).

331. *Был ты мой сподвижник* — загадочная фраза. Раньше Прометей сказал, что из всех титанов он один встал на сторону Зевса (ст. 215—217). Текст, скорее всего, испорчен; может быть, что-нибудь выпало. Во всяком случае, перевод «бунтовал со мной» — сильное преувеличение. Скорее всего, признаком отваги (τητολμηκῶς) Океана Прометей саркастически считает самый его приход к опальному врагу Зевса и предложение услуг для их примирения.

348. *Атланта* чаще всего представляли себе как титана, удерживающего на плечах небесный свод (ср. Гесиод, «Теогония», ст. 517—520). С другой стороны, согласно «Одиссее», I, 52 сл., Атлант подпирает столбы, разделяющие небо и землю. Эсхил склонялся, по-видимому, ко второму образу. В любом случае Атланта локализовали «*в странах западных*», на краю тогдашней ойкумены (совр. Гибралтарский пролив с противостоящими друг другу скалами).

352. *Тифон* (Тифоей), обычно олицетворяющей знойный ветер пустыни (ср. «Просительницы», ст. 559 сл.), здесь выступает как супостат Зевса, поднявшийся на борьбу с ним (ср. «Семеро», 493 и примеч.). Потерпев поражение, Тифон был заживо погребен под Этной (365); вулканические извержения ее недр представляются как результат яростного дыхания Тифона. Описание борьбы Зевса с Тифоном см. у Гесиода, «Теогония», ст. 820—868.

367—371. *Но час придет...* — Как полагают, здесь отразились рассказы об извержении Этны в 479 или 475 г., почти целиком разрушившем город Катану. Гие-

рон, тиран Сиракуз, восстановил город и назвал его Этной. Торжества в честь его основания происходили в конце 70-х годов, и Эсхил, вероятно, принимал в них участие, показав там «Персов» и специально для этого случая написанную трагедию «Этнеянки» (фр. 191—193). Тогда же он мог услышать и о последствиях извержения Этны.

415. *Племя девушек-наездниц* — амазонки, которых Эсхил помещает на севере или северо-западе от Черного моря (ср. 723—728). Здесь же на его карте мира расположена и *Колхида*.

419. *У Меотийских мелей* — у Азовского моря.

420. *Арийцы* — см. «Плакальщицы», ст. 423 и примеч. Впрочем, перевод сделан по коньектуре Ἀρίας вместо Ἀραβίας — некоторые издатели считают Аравию слишком удаленной от тех мест, которые здесь упоминаются.

422. *Над Кавказской крутизною* — см. примеч. к ст. 15.

425—430. *Однажды* — текст испорчен. В самом деле, оковы, наложенные на Атланта, не вяжутся с его описанием в ст. 347—350; кроме того, в оригинале нарушено ритмическое соответствие с антистрофой. Перевод сделан по общему смыслу.

466. *Забава кошельков тугих.* — Прометей имеет в виду содержание лошадей для соревнования в беге на колесницах, доступное только очень обеспеченным людям.

488. *Птиц полет я объяснил...* — См. «Просительницы», ст. 57 и примеч.

495. *Пятна пестрой печени...* — Гаданье по внутренностям жертвенных животных входило в древнейший жреческий ритуал.

560. *Гесиону повел Моревну.* — Так как Гесиона — дочь Океана, то Океаниды называют ее «происходящей от одного с ними отца». *Моревна* — попытка А. Пиотровского передать эту родословную Гесионы одним словом в духе русского фольклора.

567—570. *Призрак, прочь!* — Когда Ио, преследуемая оводом, бросилась бежать, не разбирая пути, Аргос уже был убит Гермесом (наст. изд., с. 524), но Ио в ее галлюцинациях он кажется живым. *Тысячеглазый* (у Эсхила: «с десятью тысячами глаз») — преувеличение, порожденное болезненным состоянием рассудка Ио.

596. *Божью болезнь* — т. е. насланную богами.

636. *Сестры твоего отца...* — Инах, как все речные боги, считался сыном Океана.

652. *Лерна* — болотистая местность недалеко от Аргоса.

658. *Додона* — прорицалище Зевса в Эпире. Здесь жрецы гадали по шелесту священного дуба. См. ниже, ст. 830—833.

676. *Керхнея* — город недалеко от Аргоса.

709. *Скифы кочевые* описываются и Геродотом (IV, 46), который помещает их близ Меотийского (Азовского) моря.

715. *Халибы* — традиционно известны как мастера обработки стали. По Геродоту (I, 28), они живут на южном берегу Черного моря. Здесь они, однако, помещены в северной Скифии.

717. *Река Громотуха* (Ὑβριστής — «яростная») из других источников неизвестна.

719. *Кавказ увидишь.* — Поскольку Ио еще находится в Европе, эсхиловский Кавказ следует локализовать на севере или северо-западе от Черного моря.

724 сл. *Фемискира* — город на южном берегу Черного моря; *Фермодонт* — впадающая в море недалеко от Фемискиры река. Как видно, *амазонки*, живущие сейчас на севере Скифии (ср. ст. 415 и примеч.), со временем переселятся на южное побережье Черного моря. Эсхил стремится совместить здесь две версии о местожительстве амазонок: одна помещала их в Скифии, другая — в районе Фермодонта (Геродот, III, 110).

725—730. *Отмель там Сальмидесская.* — «Там», разумеется, не у Фермодонта, а по пути Ио от амазонок к *Истму Киммерийскому*, т. е. к нынешнему Перекопскому перешейку, соединяющему Тавриду (Крым) с материком. Под Сальмидесской отмелью Эсхил имеет в виду, по-видимому, нынешний Сиваш, хотя исторический Сальмидес находился недалеко от входа в Мраморное море.

731—733. *Меотиды переплыть пролив* — т. е. Киммерийский Боспор; греки производили это наименование от словосочетания βοὸς πόρος — «коровья переправа».

В «Просительницах», 544 сл., путь Ио лежит через фракийский Боспор (совр. Босфор), и география ее странствий вообще более надежная, чем в «Прометее»: там Эсхил ограничивался хорошо знакомой ему Грецией вплоть до Фракии, здесь удаляется в менее известные области на запад и север от Черного моря.

764—770. См. выше, ст. 170 и примеч.

772. *Спаситель ... из рода твоего...* — Геракл, восходящий к Ио через своего прадеда Персея, являющегося, в свою очередь, внуком аргосского царя Акрисия. Ср. ст. 872 и фр. 30—35.

774. *В колене третьем...* — Если продолжительность каждого поколения считать в 40 лет, то Прометею предстоит мучаться около 500 лет, а не 10 тысяч, как об этом говорилось в его первом монологе (ст. 94; в переводе преувеличение: «мириады веков»).

790—815. Странствия Ио на востоке носят уже совсем фантастический характер. Пройдя Керченский пролив, *материки разрезавший*, Ио должна обойти Каспийское море (*прибой бурлящий*) и вступить на загадочные *поля Кисфены*, — город под этим названием существовал в историческое время вблизи Пергама, но это совсем в стороне от маршрута Ио. Скорее всего, Кисфена — просто поговорочное обозначение очень отдаленной земли. Дальше следуют персонажи, известные по мифу о подвигах Персея, — *Форкиды* и *Горгоны*, за ними — полусказочные *грифы* (существа с телами львов, но орлиным клювом и крыльями), борющиеся с *одноглазыми Аримаспами* за золото (см. Павсаний, I, 24, 6), которое приносит *Плутонов поток*, нигде больше не упоминаемый. О грифах и Аримаспах ср. Геродот, III, 116; IV, 13. Затем путь Ио идет на юго-восток, к эфиопам (*народец черный*), обычно локализуемым на юге от Средиземного моря, к верховьям Нила (эту его часть Эсхил называет *Эфиоп-рекой*), через нигде больше не упоминаемые *Библосские горы* в дельту Нила (*в землю треугольную*) и к Канону (см. ниже, ст. 846 и «Просительницы», ст. 311 и примеч.).

829—841. Начало странствий Ио пролегает (через не упоминаемые здесь Эсхилом Фокею и Этолию) в Эпир, прибрежная часть которого называлась Феспротией (отсюда *Феспрот-Зевс*); восточнее лежала *Молосская* равнина, с возвышающейся над ней *Додоной*. Отсюда Ио мчится вдоль берега Адриатического моря (*широкого залива Реи*). Поскольку Адриатическое море служит продолжением на север Ионийского моря, Эсхил производит это название (*губа... Ионийская*) от имени Ио.

849. *Дитя прикосновенья...* — Имя Эпафа греки производили от глагола ἐφάπτω — «прикасаться».

853—869. Излагается содержание трилогии о Данаидах. Со ст. 860 — содержание «Египтян», с 865 — «Данаид». См. фр. 100—102.

865. *Завлечет желанье...* — Перевод дает однозначное толкование, имеющее в виду влечение Гиперместры к жениху. Оригинал (παίδων ἵμερος) допускает дополнительное значение: желанье иметь детей.

872. *Лучник знаменитейший* — Геракл. См. ст. 772.

957. *Два тирана пали в пыль.* — Уран, свергнутый Кроном, и Крон, свергнутый Зевсом.

970. *Обидой отомщать...* — В оригинале стих звучит так, как будто перед ним выпал один стих («...Именно так следует отвечать насилием насильникам»).

980. Единственный случай у Эсхила, когда стих делится между двумя персонажами.

1027. *Добровольно бог какой-нибудь...* — Отзвук версии мифа, по которой кентавр Хирон, случайно раненный отравленной стрелой Геракла, согласился заменить в подземном мире Прометея. Была ли использована эта версия в «Прометее освобождаемом», неизвестно.

1080. *Вот на деле уже...* — Картина разгула стихий могла быть только отчасти передана техническими средствами древнегреческого театра (напр., грохот грома). Остальное аудитории предлагалось домыслить самой. Об исчезновении Прометея см. ст. 56 и примеч. Хор, вероятно, при первых шумовых эффектах в испуге покидал орхестру через один из ведущих к ней боковых проходов (пародов).

ФРАГМЕНТЫ ТРАГЕДИЙ ЭСХИЛА

Первое собрание фрагментов Эсхила, подготовленное голландским филологом Яном де Меурсом, увидело свет в 1619 г. Источником для него послужили, наряду с комедией Аристофана «Лягушки», где цитируются недошедшие трагедии Эсхила, позднеантичные схолии, антологии, лексиконы и т. п. труды. В течение двух с половиной столетий это собрание пополнялось вновь обнаруженными отрывками и свидетельствами, — итог многолетней работе подвел немецкий филолог Август Наук, выпустивший в 1856 г. свод фрагментов древнегреческих трагиков, первый раздел которого был посвящен Эсхилу. Собрание фрагментов Наука, вышедшее вторым изданием в 1889 г., сохраняло свое значение до тех пор, пока в 30-е и потом в 50-е годы нашего века не были открыты и опубликованы крупные папирусные отрывки из несохранившихся трагедий Эсхила. Прибавилось кое-что и из других источников.

Таким образом, возникла потребность в новом издании всех фрагментов Эсхила, которая вызвала к жизни появившуюся на рубеже 50-х—60-х годов двухтомную работу Ганса Иоахима Метте [1]. Наконец, совсем недавно вышло образцовое издание фрагментов Эсхила, подготовленное голландским ученым Стефаном Радтом: Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 3. Aeschylus. Editor S. Radt. Göttingen, 1985. По этому изданию и сделан перевод для настоящего издания, публикуемый здесь впервые. Фрагменты, состоящие из одного-двух слов, как правило, не переводились. Номера издания Радта проставлены в скобках при каждом фрагменте.

Новая нумерация потребовалась в связи с тем, что, в отличие от Радта, расположившего фрагменты по алфавитному порядку названий драм, переводчик объединил их по сюжетному принципу в пределах достоверно засвидетельствованных или предполагаемых эсхиловских тетралогий. Для русского читателя такое расположение имеет то преимущество, что позволяет сразу получить представление о том, к каким мифологическим событиям обращался Эсхил на протяжении своего творческого пути. Конечно, при отрывочном состоянии текстов и наших сведений о драматической продукции «отца трагедии», кое-что в этих реконструкциях остается предположительным, — отсюда знаки вопроса при номерах некоторых фрагментов и даже драм. Источники фрагментов здесь не указываются: широкому читателю, имеющему дело с переводом, они мало что скажут, а специалист найдет их вместе с исчерпывающим аппаратом в издании С. Радта.

Папирусные отрывки (фр. 17, 62, 73, 88, 106—107, 111, 149, 152, 174, 192—194) переведены по тексту, дополненному Х. Ллойд-Джонсом в издании: Aeschylus. With an English Translation by H. W. Smith. Vol. II. The Appendix is edited by H. Lloyd-Jones, L., 1957.

Первая Дионисова тетралогия («Ликургия») документально засвидетельствована схолием к «Фесмофориазусам» Аристофана, ст. 135.

Фр. 1. *Котиттó* — фракийская богиня, культ которой носил оргиастический характер.

Фр. 5. *Либурнский* — из Либурнии, области на побережье в северо-восточном углу Адриатического моря.

Фр. 9. *Бык вонзить рад* — отождествление Диониса с быком восходит к древней культовой практике греков. Фрагмент в целом не очень понятен; может быть, два стиха вообще между собой не связаны.

Фр. 10. *Вакхант-бог* — т. е. Аполлон в момент прорицания находится в состоянии такой же одержимости, как вакханки, совершающие оргии.

Фр. 16. *Дифирамб* — культовая песнь, посвященная первоначально только Дионису.

Вторая Дионисова тетралогия. Состав ее документально не засвидетельствован, и имеется свыше 10 мнений о входивших в нее драмах и их порядке.

---

[1] Die Fragmente der Tragödien des Aischylos. Herausgegeben von H. J. Mette. B., 1959; Der Verlorene Aischylos von H. J. Mette. B., 1963 (перевод фрагментов и реконструкция тетралогий).

Большинство исследователей склоняется к тому, что первой трагедией была «Семела», второй — «Пенфей» или «Вакханки».

Фр. 17. Папирусный фрагмент, достаточно испорченный. Ст. 19 сл., 24 сл. переведены по общему смыслу.

Фр. 22. *Близница Аполлонова* — Артемида, часто отождествляемая с Луной.

Из трагедий о Прометее — см. вступительную заметку к «Прикованному Прометею», наст. изд., с. 545 сл.

Фр. 26—27. Поскольку, по Эсхилу, освобожденные из Тартара титаны были поселены на Острова Блаженных, которые греки локализовали где-то в Океане на запад от Геракловых столпов (Гибралтара), то их путь можно представить себе по южной кромке земли, проходящей через Северную Африку к Индийскому океану (*Черному* морю), мимо среднего течения Нила, берущего, по Эсхилу, начало в Океане (*эфиопской волне*), и далее на север, вдоль восточного берега Черного моря к реке *Фасис*, под которой разумелся, как видно, нынешний Дон; Эсхил считал его *гранью* Азии и Европы. Оттуда титаны свернули на Запад к месту заточения Прометея. Таким образом, от Нила до Скифии они почти повторили в обратном направлении путь Ио, предсказанный ей Прометеем в предыдущей трагедии.

Всезрящий бог — Гелиос, который, возвращаясь со своей колесницей с Запада на Восток, купает коней и омывается сам в океанской волне.

Фр. 28. *Сатурна* римляне сближали с Кроном, титаном и сыном *Неба* (Урана). *Хребты Кавказские* — См. «Прометей», ст. 422 и примеч.

Фр. 30—33. *Геспериды* — нимфы, живущие на крайнем западе и стерегущие сад, где растут золотые яблоки. За ними Геракл был отправлен Еврисфеем и, судя по цитате, забрел совсем в другую сторону. Прометей указывает ему путь через покрытые снегом Альпы (*где бури буйствуют Бореевы*) на юг Галлии (*полчища лигийские*), откуда дорога идет берегом Средиземного моря до самого Гибралтара. Страна лигийцев, по Страбону, лежала между Массилией (Марселем) и устьем Роны. *Габии* и *гиппомолги* — скифские племена, названия которых известны уже Гомеру. В греческой традиции скифы, особенно габии, представлялись идеальным народом, всегда блюдущим справедливость.

Фр. 37. Папирусный отрывок. Если признать его за отрывок из хора сатиров (что представляется весьма вероятным), то место ему — в «Прометее-огневозжигателе».

Смешанная тетралогия 472 г. — см. вступительную заметку к «Персам», наст. изд., с. 527.

Фр. 41. *Обуты в ткань* — т. е. носят сандалии не на босу ногу, а обутые поверх носков.

Фр. 47—49. Сатиры, впервые увидев пламя, хотят обнять его и поцеловать.

Фр. 51 — см. вступительную заметку к «Прометею прикованному», наст. изд., с. 545 сл.

Драмы о богах. Удовлетворительных предложений об отнесении входящих сюда драм к какой-либо тетралогии до сих пор нет.

Фр. 54. *Актеон* — внук Кадма.

Фр. 58. *Дал Гефест бог золотой челн* — несколько иной способ возвращения Гелиоса с запада на восток, чем описанный во фр. 26.

Фр. 59. *Зевс — и эфир* — эти стихи обычно приводят как свидетельство пантеистических взглядов Эсхила, обожествлявшего окружающую его природу и видевшего в Зевсе нечто гораздо большее, чем антропоморфный мифологический персонаж.

Фр. 62. Ведущий речь пастух происходит из местности напротив области *Халкиды*, расположенной на западной стороне о-ва *Эвбеи*, против беотийской гавани Авлиды. *Кенейский* мыс — на северо-западе Эвбеи. Сюда слуга Геракла *Лихас* принес ему плащ, посланный Деянирой и пропитанный отравой. Надев плащ и почувствовав первые муки, Геракл схватил Лихаса и разбил ему голову о скалы. Поэтому здесь Лихасу и насыпали *могильный холм*. См. фр. 109—111 и примеч.

Фр. 67. *Афины Дийские* — поселение на Эвбее.

Фр. 68. Все перечисленные пункты находятся на северном побережье Ахеи.

Фр. 69. *Гимера* — река в Сицилии.

Фр. 70. *Регий* — название города греки производили от глагола (ἀπορ)ρήγνυμι — «отламывать»: Регий расположен на том месте, где в результате землетрясения Сицилия «отломалась» от Италии.

Фр. 73. Возможно, что «Феоры» завершали ту тетралогию, в которую входил «Афамант». Другие ее составные части неизвестны.

7. *Дедалов труд* — знаменитому афинскому мастеру Дедалу приписывалось изобретение человекоподобных говорящих автоматов.

13. *Мать моя перепугалась бы.* — Она решила бы, что к фасаду или к ограде храма Посейдона прикреплены головы ее сыновей.

21. *В страхе бросился бежать...* — Решив, что обращающимся в храм богомольцам отрубают головы. Как видно, сатиры хотят устранить конкурентов и прибегают к способу, известному из мифа о царе Писы Эномае. Ему была предсказана смерть от руки зятя, и поэтому претендентов на руку дочери он вызывал на соревнование в беге колесниц и, нагоняя сзади ушедшего вперед жениха, убивал его ударом копья в спину, а голову отрубал и насаживал на частокол, окружавший дворец.

23. *Давно я вас искал.* — Судя по местоимению во множественном числе, Дионис обращался к хору сбежавших от него сатиров.

65. *Ты... рассыпаешь брань* — между этим стихом и последним из ранее переведенных — лакуна примерно в 30 стихов. Вероятно, Дионис продолжал бранить сатиров, ответом на что служили ст. 65—74.

75. *Венок... сосновый* — признак почитания культа Посейдона в отличие от плюща, которым украшались почитатели Диониса.

87. *Прямо из-под топора* — скорее всего, Сизиф вынес ворох копий, при виде которых сатиры, всегда бойкие на словах, теряют интерес к дальнейшему участию в играх.

Драмы о старших героях

Фр. 75—80. Четыре из шести сохранившихся фрагментов (кроме 76—77) относятся, по-видимому, к прологу: работающий в поле крестьянин замечает вздымающуюся над землей фигуру (75), которая оказывается очень бледным человеком (78). Сизиф дает объяснение и прощается с подземным миром (79—80). *Загрей* — имя, данное Дионису в орфических культах; как растительное божество, Дионис часть времени года проводит под землей.

Фр. 81. *Этнейские жуки* отличались величиной и силой. Возможно, что эта цитата — из той же сцены, где крестьяне наблюдают за таинственным существом, выбирающимся из-под земли.

Фр. 82—87. Нет никакого сомнения, что «Иксион» следовал за «Перребиянками» в одном драматическом комплексе. Однако среди известных нам по названиям и отрывкам трагедий Эсхила не находится сколько-нибудь подходящей кандидатуры на третье место в трилогии.

Фр. 90. *Испепелит* (чертоги) — исполнителем этой кары может быть только Зевс.

Фр. 91. *Адрастея* — богиня возмездия; *Берекинтия* — часть Фригии; иногда другое название всей Фригии. *Поля Идейские* — в окрестностях горы Иды во Фригии. По более распространенной версии, Тантал был царем Лидии, однако Эсхил, как видно, не делает особого различия между этими странами.

Фр. 92. *Сородичи Зевеса* — Тантал был сыном Зевса и титаниды (или нимфы) Плуто.

Фр. 95. *Истр* — Дунай, обычно в его нижнем течении; *Фасис* — как и в фр. 27, — Дон.

Фр. 98. Сохранивший эти стихи автор позднеантичного трактата «О возвышенном» приводит их как пример «ложнотрагического пафоса».

Тетралогия о Данаидах. Вероятно, «Данаиды» было обозначением всей тетралогии (как «Орестея», «Ликургия») и в то же время — последней из трех трагедий.

Из тетралогии о Персее. Исходя из ее содержания, следует полагать, что «Форкидам» предшествовала трагедия, в которой перед Персеем возникала задача добыть голову Медузы. Однако подходящей кандидатуры на это место не находится. Предложенные одним исследователем и без того проблематичные

«Строители брачного терема» едва ли для этого годятся: зачем Полидекту строить брачный терем, если Персей еще не устранен?

Фр. 106—107. Из двух отрывков один принадлежит к самому началу пьесы, другой — к самому концу. То, что происходило между ними, в общих чертах ясно: на призыв рыбаков (17) являлся хор сатиров, которые не столько помогали вытаскивать невод с грузом, сколько мешали этому своей суетней. Когда, наконец, удавалось извлечь ларец и из него выходила Даная, сатиры, всегда охочие до женского пола, исполнялись надеждой завоевать ее взаимность. До сих пор исследователи достаточно единогласны. Расхождения начинаются при решении вопроса о том, кто становился избавителем Данаи от приставаний сатиров, — одни называют Полидекта, другие — Диктиса, третьи — Силена. Переводчик примкнул к последнему мнению, на котором построена реконструкция Ллойд-Джонса.

16. *Морской Старик* — перевод по коньектуре. Ллойд-Джонс, по-видимому, имеет здесь в виду морского старца Нерея. 788. *Лысый лоб* — характерная примета Силена в изобразительном искусстве и театральных масках древних греков. 800. При этом стихе на папирусе стоит пометка, обозначающая начало восьмой сотни стихов. 803. *Чмок-чмок*! В папирусе — ремарка, смысл которой может быть истолкован и таким образом, что маленький Персей неожиданно разражается плаксивым писком. 818. *На копытах* — сатиры изображались с конским хвостом, козлиными ушами и копытами.

Драмы о Геракле. Представляется затруднительным составить из них тетралогию, поскольку две из четырех являются драмами сатиров, а существование «Алкмены» вообще проблематично.

Фр. 108. Описание 10-го подвига Геракла — похищение стада у *трехтелого* великана Гериона. Традиция помещала его на о-ве Эрифия, у побережья Океана (в районе современного Кадикса). Геракл добрался туда в золотом челне, который дал ему взаймы Гелиос (см. фр. 58).

Фр. 109—111. Из истории о гибели Геракла от плаща, пропитанного кровью кентавра Несса, и его сожжении на костре на горе Эте. См. об этом трагедию Софокла «Трахинянки», со ст. 663 до конца.

Тетралогия об аргонавтах. Существование такой тетралогии принимает большинство исследователей, которые расходятся, впрочем, в вопросе о том, каков был порядок входивших в нее драм. К сожалению, материала совершенно недостаточно, чтобы предпочесть какую-нибудь одну реконструкцию другой. Не слишком надежным представляется отнесение «Кабиров» к числу сатировских драм: Афиней, X, 428, сообщает, что Эсхил вывел пьяными спутников Ясона, которыми, конечно, были аргонавты, а не сатиры.

Первая фиванская тетралогия. См. вступительную заметку к «Семерым против Фив», наст. изд., с. 531 сл.

Фр. 118. *Три колеи ... потнийские* — идущие из города Потнии в Беотии.

Другие драмы фиванского цикла. Из пяти драм, входящих в этот раздел, первые три без труда объединяются в трилогию о походе Семерых, изображенном со стороны аргивян. Присоединение к ним «Керкиона» не исключается. «Эпигоны», действие в которых происходило в следующем поколении, остаются в стороне.

Фр. 122. Плач Эвадны по покойному мужу и ее самоубийство составляют содержание большого эпизода в еврипидовских «Просительницах», ст. 980—1072.

Фр. 124. *Наушники* составляли часть снаряжения кулачных бойцов, предохраняющую от повреждения уши и голову.

Драмы троянского цикла. В этот раздел вошли трагедии, относительно объединения которых в тетралогии среди исследователей нет согласия. Так, не вызывает сомнения, что «Телеф» служил продолжением «Мисийцев», а «Взвешивание душ» — завершением содержания «Мемнона». Поскольку участь Зари (Эос), оплакивающей Мемнона, была сходна с долей Европы, потерявшей под Троей Сарпедона, возможно, что «Карийцы» составляли первую часть трилогии, за которой следовали «Мемнон» и «Взвешивание души». В настоящем издании эти драмы расположены в примерном хронологическом порядке легендарных событий, связанных с Троянской войной.

Фр. 131. *Элевсинские таинства* (так наз. мистерии) отмечались каждую осень

в Элевсине, древнейшем религиозном центре культа Деметры и ее дочери Персефоны, ставшей царицей подземного царства. К участию в празднике допускались все желающие, однако созерцание самого «действа» было доступно только прошедшим определенный испытательный срок. В силу запрета разглашать смысл этого «действа», изображавшего, по-видимому, похищение Персефоны Аидом, содержание его в подробностях неизвестно.

Фр. 135. *Минос*, знаменитый царь Крита, и *Радаманф* после смерти были сделаны судьями в царстве мертвых. Второй из них особенно славился своей справедливостью.

Фр. 137. К местоположению Эфиопии и разливам Нила ср. «Просительницы», ст. 286, 559 сл. и примеч.; «Прометей», ст. 809—812 и примеч.; фр. 26.

Фр. 141. *Сперхей* — см. «Персы», ст. 487 и примеч.

Из тетралогии об Ахилле. Документальных данных о ее составе не сохранилось, но современные исследователи почти единодушно принимают порядок трагедий, воспроизводимый в этом издании.

Фр. 151. *Феникс* — персонаж, известный из «Илиады», где он также старается смирить гнев своего воспитанника, — см. кн. IX, 496—526.

Фр. 152. *Побить каменьями* — в гомеровской «Илиаде» такого рода угроза по адресу Ахилла немыслима: он пришел под Трою совершенно добровольно, и прочие вожди, не говоря уже о рядовых воинах, не имеют над ним никакой власти. *Гнев на худого пастыря* — т. е. на Агамемнона, оскорбившего Ахилла.

Фр. 153. *Фтиотский* — т. е. царь фессалийской области Фтии.

Фр. 155. *Антилох* — см. вступит. заметку к фр. 137.

Фр. 163. *Немесида* — богиня возмездия.

Фр. 166. *Лирнессийский* — см. «Персы», ст. 324 и примеч.

Из тетралогии об Аяксе. В определении состава трилогии современные исследователи единогласны.

Фр. 168. *Сам пировавший пир* — вместе с другими богами Аполлон присутствовал на свадьбе Пелея и Фетиды.

Фр. 169. *Уступила Сизифу* — достаточно частый в античности мотив, по которому Антиклея, будущая супруга Лаэрта, незадолго до замужества отдалась гостившему у ее отца Сизифу; плодом этой связи и явился якобы Одиссей. Ср. Софокл, «Аякс», ст. 190; «Филоктет», ст. 417; Еврипид, «Киклоп», ст. 104; «Ифигения в Авлиде», ст. 524 сл.. 1362.

Фр. 173. Перевод по тексту, восстанавливаемому из прозаического схолия к «Аяксу» Софокла, ст. 833.

Тетралогия об Одиссее. Документальных данных о ее составе нет, однако принятый здесь порядок драм представляется наиболее вероятным в соответствии с ходом событий в «Одиссее».

Фр. 176. *Эрмий* — Гермес.

Фр. 177. Отрывок из школьного упражнения, найденный недавно на куске папируса. *Стигийский ток* — воды реки Стикса, текущей в подземном мире.

Фр. 181. *Коттаб* — игра, состоявшая в том, чтобы, плеснув вина, попасть в металлическую чашу.

Фр. 187. Цитата сохранилась в плохом состоянии и, вероятно, нуждается в исправлениях, которые придадут ей совсем другой смысл. Речь пойдет о Менелае, который с голоду подбил дикого голубя и поедал его.

Отрывки из неизвестных драм

Фр. 196. *Феойний* (Θέοινος) — греки объясняли это имя как образованное от слов θεός — «бог» и οἶνος — «вино».

Фр. 198. *Пафос* — город на *Кипре*, близ которого Афродита родилась из морской пены.

Фр. 201. *Плеяды* — дочери Атланта, за которыми гнался, желая овладеть ими, охотник Орион, пока они не превратились в *голубиц*; Зевс вознес их на небо в виде созвездия.

Фр. 204. Если из «Гераклид», то об Иолае, племяннике Геракла, которому в день сражения с Еврисфеем была дарована юность.

Эпитафия (Палат. антология, VII, 255; пер. А. Челпанова). *Осса* — гора в Сицилии.

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ.
ЭЛЛИНСКАЯ РЕЛИГИЯ СТРАДАЮЩЕГО БОГА

К пристальному изучению истории дионисийских культов Вяч. Иванов приступил в конце 90-х годов. Исследование материалов, начатое под непосредственным влиянием Ф. Ницше, скоро привело Иванова не только к самостоятельным научным результатам, но и к переосмыслению первоначальных импульсов и установок, шедших от немецкого философа. В конечном счете, работа, получившая название «Эллинская религия страдающего бога», воплотила в себе основные религиозно-философские (в том числе этические и эстетические) результаты духовных поисков Иванова конца прошлого—начала нынешнего века [1*].

Весной 1903 г. Иванов прочел курс о древнегреческих дионисийских культах в Русской высшей школе общественных наук (в Париже), самым благожелательным образом принятый в кругу представителей модернистских течений русской культуры (не только по слухам, но и по прямому свидетельству В. Я. Брюсова, случайно оказавшегося на лекциях Иванова [2*]). Редакция петербургского журнала «Новый путь» предложила Иванову напечатать его лекции. В связи с этим ему писала З. А. Венгерова 21 ноября 1903 г.: «Присоединяю к просьбе Дмитрия Сергеевича ‹Мережковского› и свою — прислать „Религию страдающего бога“ для „Нового пути“. Если вся серия глав готова (а мне помнится, что Вы в Париже уже заканчивали переделку лекций для печати), то чрезвычайно желательно иметь все, если нет, то начало, *в том виде, как оно у Вас есть*. Чрезвычайно важно начать печатание с первой январской книжки — а она должна быть готова в декабре. Вам до сих пор не напоминали о Вашем любезном обещании дать эти статьи в „Н‹овый› п‹уть›“ — потому что судьба журнала была en suspense [3*] — но Вы сами понимаете, как грустно было бы исчезновение „Нового пути“, сразу твердо занявшего свою позицию. Теперь трудности отчасти устранены — и журнал начнет второй год своего существования. Надеемся на светлое будущее — если будет поддержка со стороны единомышленников единственного органа свободной философской и религиозной мысли. Вот к одному из таких сочувствующих, к Вам, обращаемся en premier lieu [4*], с просьбой о *немедленной* высылке статьи для первой книжки» [5*].

Работа Иванова печаталась в журнале в течение года (№ 1, 2, 3, 5, 8, 9). На двенадцатом номере 1904 г. «Новый путь» прекратился, но вместо него (практически при том же составе сотрудников, но уже под руководством Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова, а не Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус и П. П Перцова) стал выходить журнал «Вопросы жизни». Новая редакция была заинтересована в продолжении печатания ивановских лекций, однако предложила подать их как новое особое произведение. В ответ Иванов писал 21 февраля 1905 г. секретарю «Вопросов жизни» Г. И. Чулкову: «Я уже выслал окончание „Эллинской религии страдающего бога“. К сожалению, не вижу никакой возможности выделить эту остальную часть из целого в виде самостоятельной статьи. Она органически связана с предыдущим, все исследование „aus einem Gusse“ [6*]: все, что я мог сделать для дифференциации последней части, — это подзаголовки, указывающие на специальное содержание VI—VII главы. Боюсь опечаток (были они, ‹нрзбр.›, в последних напечатанных отрывках), и за присылку корректуры благодарен был бы очень. Боюсь и цензуры: она будет хмуриться при чтении „общих выводов“, а спасти *все* мне важно: не от-

---

[1*] *Дешарт О.* Введение // *Иванов Вячеслав.* Собр. соч. Брюссель. 1971. Т. 1. С. 35, 53, 59 и сл.
[2*] ЛН. М., 1976. Т. 85: Валерий Брюсов. С. 428, 435—436.
[3*] «В подвешенном состоянии», под вопросом (*фр.*).
[4*] В первую очередь (*фр.*).
[5*] ОР ГБЛ, ф. 109. Еще летом 1903 г. З. А. Венгерова писала Иванову: «Сегодня получила письмо от Мережковской ‹т. е. З. Н. Гиппиус. — *Н. К.*›, которая очень просит Вас не задерживать Диониса и выслать поскорее им. . .» (там же).
[6*] «Из одной отливки», единое целое (*нем.*).

кажите, если возможно, и поскольку возможно, в настойчивом заступничестве. Наконец, сохраните, пожалуйста, для меня рукопись этой последней части после напечатания» [7*]. Окончание ивановского исследования под заглавием «Религия Диониса. Ее происхождение и влияния» было напечатано в июньском и июльском номерах «Вопросов жизни».

Уже от 1906 г. имеются свидетельства о том, что Иванов продолжает работу над книгой о Дионисе и готовит ее отдельное издание. Она анонсируется в каталогах издательства «Оры», «домашнего» издательства самого Вяч. Иванова [8*]. Книга набиралась для «Ор», Иванов держал корректуры [9*], но это издание не состоялось. Начиная с 1910 г. «Эллинская религия страдающего бога» фигурирует в каталогах московского издательства «Мусагет», объединившего «младших символистов»; переписка Иванова с Э. К. Метнером, Н. П. Киселевым и другими «мусагетцами» изобилует упоминаниями о корректурах этой книги, о дальнейшей работе над текстом. Однако и в этом издательстве книга не появилась. В 1917 г. автор передал свое почти целиком набранное сочинение «Издательству М. и С. Сабашниковых». Но несчастие, о котором Иванов писал в цитируемом ниже письме С. М. Алянскому, погубило набор, а предельно стесненное положение, в которое попал после Октябрьской революции М. В. Сабашников, не позволило продолжить работу над книгой.

В письме к владельцу издательства «Алконост» С. М. Алянскому от 23 марта 1923 г. из Баку Иванов раскрывал содержание своего «портфеля рукописей» и, в частности, писал: «Весьма желал бы видеть изданною мою „Эллинскую религию страдающего бога“ <...> Напечатанное издание погибло на складе „Сириуса“. Есть один только экземпляр (с исправлениями текста статей) в руках Эфроса, московского сотрудника отдела Музеев, ибо книга запродана была также „Петерб<ург-ской> звезде“ и какому-то близнецу ее: этими двумя рождающимися издательствами Абр<ам> Маркович Эфрос заведовал. В моей новой книге „Дионис и прадионийство“, напечатанной в Баку, я говорю — в предисловии — об упомянутой моей работе, что она будет вскоре переиздана и послужила бы полезным введением в академический специальный трактат, ныне брошюруемый в типографии» (ЦГАЛИ, ф. 20.1.7, л. 4 об.).

И это предложение не было реализовано. Упомянутый оттиск набора остался в руках А. М. Эфроса; вероятно, именно этот экземпляр был много лет спустя передан М. В. Толмачевым в ОР ГБЛ. Другой экземпляр находится в римском архиве поэта. Московский полнее, так как в нем сохранилась верстка части экскурсов и примечаний. В римском оттиске имеются и небольшие позднейшие рукописные дополнения автора.

Сравнение текста сгоревшего набора с журнальной версией исследования показывают, что он отличается лишь непринципиальным расширением. Все упоминания о работе над «Дионисом» за десять лет между 1905 и 1917 гг. имеют в виду, по всей вероятности, работу над «экскурсами и примечаниями» и над теми «тетрадями», которые легли в основу «Диониса и прадионийства» (см. ниже).

Н. В. Котрелев.

[7*] ОР ГБЛ, ф. 371.3.45.

[8*] См., напр., рекламу «Ор» в книге «Факелы». СПб., Изд. Д. К. Тихомирова, 1907. Кн. 2. С. 240 (где книга Иванова имеет заглавие: «Эллинская религия страдающего бога. Исследование»). В объявлении, помещенном при сборнике статей Иванова «По звездам» (СПб., «Оры», 1909), выпуск книги обещан в 1909 г., а подзаголовок ее изменен: «Опыт религиозно-исторической характеристики Дионисова культа».

[9*] См. об этом письмо М. М. Замятиной к М. А. Кузмину от 16 августа 1908 г. из Судака в Крыму (ЦГАЛИ, ф. 232.1.200, л. 6 об.). Об отношении в этот момент Иванова к античности (в т. ч. к Эсхилу: «...я не люблю красоту. Мне не нужна красота. А греки — их вообще понять нельзя — Эсхила и других» и т. д.) см.: *Герцык Ев.* Воспоминания. Париж, 1973. С. 53—59.

[1] *...а миф греческий, издавна тяготевший к трагическому...* — В конце 1910-х годов другой выдающийся филолог-классик, Ф. Ф. Зелинский, создал по гипотетическим античным образцам популярный свод греческой мифологии, словно призванный не исследованием (как у Иванова), но простым повествованием обосновать этот тезис (*Зелинский Ф. Ф.* Античный мир. Т. 1. Ч. 1. Пг., 1922. С. VI).

[2] *...смысл которых самим древним оставался загадочным.* — Происхождение «страстей» глубоко различно: *Кронос* и *Уран* оскоплены, Матерь-Деметра страдает по *Коре, Аполлон* исполняет рабскую службу у Адмета, *Титанов* испепеляет Зевс, *нимфы*-дриады гибнут с каждым поваленным деревом, Кора проводит часть года в подземном царстве, Зевс—*Кронид* умер и, по критскому преданию, был похоронен в Диктейской пещере на Крите, где являлся людям во время мистерий.

[3] О *Мелампе* более подробно см. примеч. 36 к «Дионису и прадионисийству».

[4] *Оргиазм был им глубоко неприязнен ... одержавшего уже все победы.* — Дионисийские оргии под именем Вакханалий пришли в Рим из Южной Италии, где они были распространены уже в V в. до н. э. Сенатский декрет против Вакханалий был принят в 186 г. до н. э., но одолеть дионисийство не удалось.

[5] *...благословляющий и славящий вакхизм?* — Конвергенция фракийских культов, сопровождаемых растерзанием кровавой жертвы, с орфическим учением об очищении души (см. сжатую формулу Эсхила «познаешь страдая») и с дионисийским преданием о борьбе дионисийства (доброго, светлого, свободного, чистого) с титанизмом (злым, мрачным, рабским) затрудняет вычленение из этого комплекса вполне «чистых» элементов «орфизма» без «дионисийства». Центральные мифологемы «ученого страдания»: растерзание Диониса—Загрея титанами, растерзание Орфея вакханками, «спасение сердца» Диониса, «спасение головы» Орфея, потеря возлюбленного у входа в подземное царство во время катабасы Диониса и потеря возлюбленной у выхода из подземного царства во время катабасы Орфея и мн. др. См. также примеч. 42 к «Дионису...».

[6] *...греки с своего исторического детства?* — См. об этом подробнее в кн.: *Eisler R.* Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike. Lpz.; B., 1925.

[7] Об У. фон *Виламовиц-Меллендорффе* см. в примеч. 50 к «Дионису...».

[8] *...из Дионисова предания перешедшим в предание христианское.* — Подробнее об этом говорится в книге В. И. «Дионис и прадионисийство», а также у Р. Айслера (*Eisler R.* Op. cit. S. 244).

[9] *...восторгом мистического приобщения его страстям.* — Намек Иванова на Диониса в равной мере может быть отнесен и к сохраненному Плутархом преданию о «смерти Великого Пана» («Всевеликого»), знаменующей конец язычества перед началом христианской эры.

[10] *Вино и цветы отступают...* — Трехдневное празднество Анфестерий начиналось днем «откупоривания бочек», за ним шел день «возлияний», а завершалось все жертвоприношением цветов и плодов душам умерших.

[11] *Порос* — разновидность туфа или известняка.

[12] *...изображениями ... аримаспов...* — Имеется в виду изображение противоборства племени одноглазых аримаспов с грифами — хранителями золота.

[13] *В. Дерпфельд* (Wilhelm Dörpfeld, 1853—1940) — немецкий археолог и архитектор, прославившийся раскопками в Олимпии, Трое (вместе с Г. Шлиманом) и др.

[14] *...гроб или точило виноградное?* — Здесь обыгрываются названия святилищ Диониса в Лимнах (болото-могила) и Ленеоне (давильня).

[15] *Я. Буркхардт* (Буркгардт, J. Byrckhardt, 1818—1897) — выдающийся историк культуры, автор многотомной «Истории греческой культуры» (1898—1902) и других фундаментальных исследований античности, раннего средневековья и Ренессанса. Взгляд его на трагедию как ключевой феномен для понимания греческой культуры и на трагическое как форму жизни и жизнепонимания был глубоко воспринят Фр. Ницше, считавшим себя учеником Буркхардта.

[16] ...σωφροσύνη — букв. «здравомыслие».

[17] *...так как заглавие трагедии говорит о женщинах, расчесывающих шерсть.* — Речь идет о трагедии Эсхила «Бассариды».

[18] *Ф.-В. Фрицше* (F.-V. Fritzsche, 1806—1887) — немецкий филолог-классик, издатель древних авторов.

19 *...принуждаемой пророчествовать.* — См. Verg. Aen. VI 98—101.

20 *...афоризме, приписанном Гераклиту Темному.* — «Мышление — падучая болезнь» (Diels. B. 29).

21 Под *ликантропией* понимают болезнь, рискующую перерасти в эпидемию; род коллективной ритуальной «вакцинации» определенной половозрастной группы; а также мифологему, восходящую к первобытному зверю-тотему. См. подробнее в кн.: *Chauvincourt V. de.* Discours de la Lycanthropie. P., 1599; *Hertz W.* Der Werwolf. Stuttgart, 1862; *Иванов П.* Вовкулаки // Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера. М., 1900. С. 292 и след.

22 *...как танцы св. Вита...* — Имеется в виду так называемая хорея св. Витта — эпидемическое мышечное возбуждение, распространенное в средневековой Германии и излечиваемое, по поверью, после молитвы в часовне св. Витта.

23 *Les danses macabres* (пляски смерти) — средневековые аллегорические действа, предводительствуемые Смертью; изображениями этого сюжета изобилует средневековое и ренессансное искусство.

24 *Флагелланты* («бичующиеся») — представители христианского движения самоистязателей (его расцвет падает на XIII—XIV вв.), усматривавших в исступленном самобичевании подражание страстям Христовым.

25 *Фашинг* (*нем.*) — масленичный карнавал.

26 О *Пройтидах* см. подробнее в примеч. 36 к «Дионису...»

27 *...основателем Дионисова богопочитания.* — Об этом сообщает Геродот: «Мелампод познакомил эллинов с именем Диониса, с его праздником и фаллическими шествиями. Конечно, он посвятил их не во все подробности культа Диониса, и только мудрецы, прибывшие впоследствии, полнее разъяснили им значение культа. ‹...› Скорее всего, я думаю, Мелампод познакомился с египетским служением Дионису через тирийца Кадма и его спутников, прибывших с ним из Финикии в страну, которая теперь называется Беотией» (II 49, пер. Г. А. Стратановского).

28 *...исцелено исступление лаконских женщин.* — См. об этом у Геродота (IX 33—34).

29 О *корибантах* см. примеч. 30 к «Дионису...».

30 *...древний писатель...* — Еврипид в «Вакханках».

31 *...умерщвления одной из них...* — См. Plut. Qu. graec. 12.

32 *...детоубийственные Миниады...* — См. Ovid. Met. IV 1 sqq.

33 По Овидию, *Ламос* — царь лестригонов (у Гомера так называется город лестригонов).

34 *...младенца, глядящегося в зеркало.* — По преданию, младенец Дионис был обманут титанами с помощью зеркала и «мастерски приготовленных погремушек», а также игральных костей (см. Firmic. Matern. VI 15).

35 *...подземной владычицы над областью смерти.* — Этот вариант мифа разработан Нонном (Dion. V 562—569).

36 *...Мать мстит своему мужу.* — Имеется в виду месть Геи Урану, совершенная руками титана Кроноса.

37 *...«plurimo mero sumpto»...* — «обильно вкусив вина».

38 *...человекорастерзателя на Тенедосе.* — См. примеч. 108 к «Дионису...».

39 Эпитеты Диониса: «подземный», «милостивый», «ночной», «Аид», «низводящий».

40 Буквально «бессмертствующие». Her. IV 97.

41 *...«appetitus maximus mortis»...* — «Особенное пристрастие к смерти».

42 *...героинь дионисийских.* — См. примеч. 169 к «Дионису...».

43 *Агрионии* — ночное празднество в Орхомене (Беотия), во время которого женщины разыскивали укрывшегося «среди Муз» Диониса, после чего состязались за пиршественным столом в разгадывании загадок; после пиршества жрец гнался за вакханками и должен был заколоть первую настигнутую жертву.

44 *...numina* и *nomina.* — «Знаки» и «имена».

45 *Аристей* — сын Аполлона и отец Актеона, растерзанного собаками, подобно тому, как Дионис был убит титанами, а Пенфей — вакханками.

46 Т. е. «изобильный», «набухающий».

47 Первое описание сюжетов *вазы Франсуа* см. в кн.: *François A., Braun E.* Le dipinture di Clizia sopra chiusino vaso di Ergotimo. Roma, 1849.

48 *Марон* родился на Исмаре и в некоторых источниках назван сыном Диониса и Ариадны (Athen. I 26a; 28e).
49 *Орфей*, сын Аполлона (Clem. Rom. Hom. V 15), убитый менадами по наущению Диониса (Aesch. Bass.), обожествлялся во Фракии как убитый молнией Зевса и представляет собой, таким образом, счастливо найденное недостающее звено для связи Диониса — и Аполлона. См. *Лебедев А. В.* Происхождение имени Орфей // Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986. С. 37—40.
50 *Наксос* — родина Диониса и дифирамба.
51 *Осхофории* — торжественное шествие переодетых в женское платье юношей, переносящих виноградные гроздья из храма Диониса в храм Афины во время праздника «Зонтиков» (Скиры); *Фаргелии* — аттический праздник жатвы в честь Аполлона и Артемиды, справляемый в начале лета; *Карнеи* — праздник в честь Аполлона Карнейского: юноши состязались здесь в беге, держа в руках виноградные гроздья.
52 *На Амиклейском троне*... — Подробно описан Павсанием (III 18,9—19,5).
53 ...*ипостаси Дионисовой*... — См. примеч. 82 к «Дионису...».
54 ...*ковчег Кипсела*... — Подробно описан Павсанием (V 17,5—19,10).
55 ...*притча о пещере*... — Эта притча рассказана в X книге «Государства».
56 Возвращение «золотого века», о котором мечтает в IV эклоге *Вергилий*, считалось в средние века иносказанием пришествия Мессии, вследствие чего сам римский поэт почитался как один из провозвестников христианства.
57 ..*иного опасного соперника — Митры*... — К таким «внешним особенностям» можно отнести причащение, учение о вознесении, а также общий для Митры и «Бога Галилейских рыбарей» статус «выпрямителя людей». Эти суждения В. Иванова основаны на данных, приведенных в кн.: *Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. T. 1—2. Bruxelles, 1896—1899; Id. Les Mystères de Mithra. Bruxelles, 1913.
58 В *маздеизме* (зороастризме) Митра окончательно уступил свои позиции Ахурамазде и ни для кого уже не мог быть опасным соперником. Дополнительный свет на «пандионисийскую» концепцию «итога» греческой мифологической традиции проливает работа: *Топоров В. Н.* О семиотическом аспекте митраической мифологии в связи с реконструкцией некоторых древних представлений // Semiotyka i struktura tekstu. Warszawa, 1973. P. 357—371.

Г. Ч. Гусейнов

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ «ДИОНИС И ПРАДИОНИСИЙСТВО»

18 июля 1922 г. Вяч. Иванов писал В. Я. Брюсову в Москву из Баку, где занимал профессорскую кафедру: «Медленно печатаю книгу, перерабатываю заново прежние, никогда не видевшие света тетради. Вследствие изменения даже самой основной концепции это вполне новая работа. Заглавие: „Дионис и прадионийство“» [1*]. В следующем письме, год спустя, Иванов рассказывал: «Сожалею, что не могу ни тебе, ни кому другому из близких мне лиц прислать свою книгу «Дионис и прадионийство», здесь напечатанную (не думай, что это переработка прежних статей «Религия страдающего бога») и защищенную в университете. Не

1* ЛН. М., 1976. Т. 85: Валерий Брюсов. 541. В тот же день, с тою же оказией, Иванов писал и другому своему московскому приятелю. П. Н. Сакулину: «Печатаю и все не могу допечатать из-за непрекращающейся переработки (такова моя особенность) уже готового, книгу под заглавием: «Дионис и пра-дионийство». Семь глав ее были здесь предметом публичной защиты в факультете с целью промоции» (ЦГАЛИ, ф. 444.1.360, л. 2). Защита докторской диссертации Иванова состоялась 22 июля 1921 г. См.: Уч. зап. Тартуского ГУ. Тарту, 1968. Вып. 209. С. 328—329; ср. там же, на с. 312—313, дневниковую запись М. С. Альтмана о работе Иванова над книгой.

могу прислать ее, потому что Наркомпрос, с трудом ее выкупивший у Полиграфтреста (ибо печатание обошлось дорого), захватил весь небольшой завод издания» [2*].

Эта книга Иванова и сегодня очень редка и имеется далеко не во всех даже крупнейших библиотеках. Тем не менее, она оставила заметный след в нашей науке [3*].

В конце 20-х годов предпринимались попытки издать итоговый труд Иванова на иностранных языках, но они не увенчались успехом.

Н. В. Котрелев

[1] *...гениальный автор «Рождения трагедии»... В тяжбе пророков прошлое высказалось не за Ницше.* — Книгу «Рождение трагедии из духа музыки» (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik) Фр. Ницше опубликовал в 1872 г., когда был профессором классической филологии в Базельском университете. Поставленные в ней вопросы вышли далеко за рамки чистой науки; в частности, идеи двух начал в искусстве и жизни — «дионисийского» и «аполлоновского» — заразили не одно поколение писателей, философов как в Европе, так и в России. Остроту, с какой воспринималось современниками влияние Ницше на русскую художественную культуру рубежа столетий, передает обобщение Д. С. Мережковского, которому, при всей язвительности приводимого ниже пассажа, нельзя отказать в точности, с какой интерес к Ницше великого символиста Вячеслава Иванова помещен в контекст духовной жизни эпохи как крупный исторический факт: «...Так же точно, как русские марксисты повторяли немца Маркса, и русские босяки повторяли немца Ничше. Одну половину Ничше взяли босяки, другую — наши декаденты-оргиасты. Не успел еще скрыться Пляши-Нога, как поклонники нового Диониса запели: «выше поднимайте ваши дифирамбические ноги!» (Вяч. Иванов, «Религия Диониса» в «Вопросах Жизни»). Одного немца пополам разрезали и хватило на два русских «новых слова» (*Мережковский Д. С.* Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 11. С. 32). К началу 20-х годов эта острота уже не обсуждалась, но сам В. Иванов глубоко осознавал актуальность своего, внешне чисто академического, исследования, попрежнему рассматривая «религию Диониса» как парадигму религиозного переворота и зарождения мировой религии. Этот общетеоретический контекст книги прослеживается в многочисленных прямых и косвенных указаниях на христианские и мусульманские параллели (ср. примеч. 12).

[2] *Маковельский* Александр Осипович (1884—1969), историк античной философии, профессор Бакинского университета с 1920 г., впоследствии — академик АН Азербайджанской ССР, автор многих трудов по истории античной философии; *Лопатинский* Лев Григорьевич (1842—1922), филолог-классик и кавказовед, до 1873 г. преподаватель древних языков II Киевской гимназии, в дальнейшем — инспектор гимназий, в 1910—1913 гг. — окружной инспектор Кавказского учебного округа, составитель русско-кабардинского словаря (Тифлис, 1890); *Байбаков* Евгений Иванович, профессор древней истории Бакинского университета, автор книги «Из истории обоготворения монархов в античном мире» (Баку, 1921); *Гуляев* Александр Дмитриевич, историк античной философии, профессор Казанского (до революции) и Бакинского университетов (см. его «Лекции по истории древней философии». Казань, 1915[2]).

[3] *Тумбиль* Петр Христианович, востоковед и классик, в 1930—1950-х годах — профессор Бакинского университета.

[4] *...акценты вообще — вовсе не означаются.* — Бакинское издание, соблюдающее в целом пореформенную систему орфографии, отступает от нее в написании греческих слов с фитой. Ввиду того, что на протяжении последующих десятилетий единообразного написания греческих слов в новой орфографической системе не сложилось (ср., например, катарсис, но Фукидид; пафос, но патети-

---

[2*] ЛН. С. 542.

[3*] *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976. С. 35, 70, 179—180.

ческий и мн. др.), в настоящем издании, с целью сохранения присущего книге В. И. орфографического единства, фита всюду передается через «ф»; как и в бакинском издании, исключение сделано только для слова «патетический».

5 ...*Великий Ловчий — «Загрей»* ... — Первым эту этимологию имени Загрея дает Еврипид в «Вакханках» (1192), где Дионис назван «царь-охотником». Согласно другим представлениям, имя Загрея — это эллинизированное фракийское слово.

6 ...*общину оргаистических поклонников*... — Под оргиазмом понимается обрядовая техника достижения коллективного исступления, экстаза, включавшая в качестве обязательных элементов удаление в труднодоступное место, общий танец, возлияния, разрывание живой («сырой») жертвы и т. д.

7 *тотема двойного топора*... — Более подробно о тотеме двойного топора говорится в следующей главе, публикуемой в настоящем издании, с. 387 и сл.

8 *Что до Зевса Филия*... — Филий — дружественный, любезный, покровитель.

9 Ассоциацией с копьем тирс Диониса и менад обязан увенчивающей его еловой шишке, которая символизировала огонь, чье пламя сожгло Семелу при втором рождении Диониса. Шишка-шин имеется в виду в характерном для античности сравнения атрибутов: «Тирс принадлежит Дионису, как Пану — козел, а нимфам — розы» (Суда).

10 ...*естественной Феокрасии.* — Феокрасия (букв: «смешение с [другим] божеством») понимается здесь как способность божества принимать и носить чужие черты, вполне усваивая их и вместе с тем оставаясь самим собой.

11 ...*nomen et numen*... — Букв.: «имя и знак» божества, ознаменовавшие «прадионисийские» культы «дионисийским» смыслом.

12 *В сентябре шииты правят ... праздник*... — Праздник шахсей-вахсей отмечает главный день шиитского религиозного календаря (ашура) — день поминовения имама Гусейна, убитого 10 Мухаррама 61 г. хиджры (10 октября 680 г.). В течение первых 10 дней мухаррама устраиваются таазие — мистерии, разыгрываемые на помостах перед мечетями и изображающие сцены из жизни имама и его гибель. Собственно шахсей-вахсей — ярко описанная В. Ивановым процессия, участники которой наносят себе кровоточащие раны, — это представление кровавого сражения Гусейна с омейядским войском, сопровождаемое оплакиванием Гусейна и его брата — второго шиитского имама Гасана, отравленного в Медине в 669 г. С обрядом шахсей-вахсей В. Иванов сопоставляет оплакивание Осириса в египетском Бубастисе, описанное Геродотом (II 60—61): «После жертвоприношения все присутствующие мужчины и женщины — много десятков тысяч — бьют себя в грудь в знак печали. ... Карийцы же, живущие в Египте, при этом заходят еще дальше египтян: они наносят себе раны ножами на лбу; по этому-то и узнают, что они чужеземцы, а не египтяне» (пер. Г. А. Стратановского). Мощь единой оргиастической традиции, обнимающей Восток от Египта и Карии, чтивших Осириса три тысячелетия назад, до Ирана, чтущего Гасана и Гусейна на исходе II тысячелетия н. э., должна внушить читателю книги доверие и к той картине перехода от прадионисийства к дионисийству, которая была, по Иванову, прообразом перехода от Ветхого к Новому Завету (см. Предисловие, наст. изд., с. 351).

13 ...*«ô ton Adônin»*... — Песнь о смерти Лина и Аниса, жалобные восклицания плакальщиц, их поминающих.

14 ...*каким был плач о героях.* — Аристотель в «Поэтике» (24, 1459 В) говорит, что эпопея, как и трагедия, может быть или «простой, патетической (или эпопеей страстей)», как «Илиада», или «сплетенной [эпопеей] характеров», как «Одиссея».

15 ...*в пространстве со всею землею и морем.* — Илиада, VIII 18—27.

16 *Таковы уступки Гомера ... разоблачило патетическую природу всех божеств вообще.* — Гефеста сбрасывали с Олимпа дважды: сначала его мать Гера, которую он приковал к трону, а потом Зевс, за то что он защищал перед громовержцем Геру; под «страстями Солнца» следует понимать целый комплекс мифологических сюжетов, объединяемых мотивом «заходящего» или «зимнего» солнца: это и отец Гелиоса титан Гиперион, и сын Гелиоса Фаэтон, наказанный за дерзость, и титан Атлант, держащий на плечах небесный свод, и его зять Сизиф, обреченный толкать в гору камень-солнце.

17 ...*под именем «кафарсиса»*... — «Катарсис» (как «очистительное условие») был

первой из трех ступеней елевсинского обряда («очищение», «освящение» и «избавление»); собственно katharma — это его жертва, принимающая на себя всю скверну, или очистительное зелье; у Эсхила Аполлон Катарсий очищает Ореста от скверны убийства матери (см. Эвм. 63, 277—280).

18 *...основной меланхолический строй...* — Тема «глубокой меланхолии» «титанической стихии» развернута Ивановым в предисловии к его собственной трагедии «Прометей» (Пг., 1919, с. XVI—XVIII): меланхолия «свойственна, по суждению Прометея, тому, в ком Дионисова огня недовольно, ибо не равен в людях удел его».

19 *...роковой подарок.* — Здесь говорится о двух урнах (ковчегах), в одной из которых — «блага» (но не «благие дары», по Иванову), в другой — «злые дары». Гомеровский текст, однако, может быть истолкован и так, что «дарами» названо будет содержимое обеих урн.

20 *...жалобы на мировой порядок.* — Упадок человеческого рода от золотого к железному веку и жалобы на несправедливость, царящую среди людей, — тема первой части «Трудов и дней» Гесиода (11 285).

21 *Лучший удел опочить.* — Феогнид. Элегии, 425—428. Противопоставление «народности» Феогнида и «литературности» Мимнерма основано на различии исторических судеб родины Феогнида — Мегар и родины Мимнерма — Колофона, завоеванного лидийцами; в отличие от Феогнида, Мимнерм не торопит смерти, предпочитая ее только немощной старости: в наслаждениях юности, воспеваемых Мимнермом, и видит В. Иванов «влияние восточной изнеженности», остро прочувствованное им непосредственно в опыте северянина на Востоке.

22 *...экстатическая религия Диониса...* — Мифологический подтекст рисуемой здесь картины таков: первое рождение Диониса и гибель Семелы — второе рождение Диониса и нисхождение его в Аид в поисках матери — победоносные походы Диониса и окончательное установление его культа в Аттике.

23 *Эрвин Роде* (1845—1898), немецкий филолог, профессор крупнейших университетов Германии; две его главные работы — «Греческий роман и его предшественники» (*Rohde E.* Der Griechische Roman und seine Vorläufer. Lpz., 1876) и «Психея. Культ Души и вера в бессмертие у греков» (Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 1890) относятся к числу самых влиятельных работ в области классической филологии двух последних столетий.

24 *...хорового действа.* — По Геродоту (V 67—68), сикионцы воздавали почести герою Адрасту, разыгрывая в его честь «страсти трагических хоров»; Клисфен во время войны с Аргосом искоренил культ аргосца Адраста, отдав драматические представления Дионису, а храмы — фиванскому герою Меланиппу.

25 *...принесенному элевферийцем Пегасом.* — Миф о превращении Прокны в соловья, Филомелы в ласточку, Терея в удода дважды появляется у Эсхила: в «Просительницах» (56—63) и в подтексте «Агамемнона» (1146—1149), где Филомеле уподобляется Кассандра. Полимн (Просимн) — юноша, показавший Дионису Лернейский вход в подземное царство, когда тот разыскивал Семелу; за это Полимн захотел стать возлюбленным Диониса, но, будучи смертным, не вынес спуска в бездонную пещеру и умер. В память о Полимне Дионис учредил фаллофории и позаботился об установлении итифаллических фигур из фигового дерева. Предание о Полимне — важное связующее звено мифологии Диониса и Деметры Усопшей (Полимны, Просимны): как коррелят Ямбы — смертной женщины, развеселившей богиню непристойной шуткой и таким образом вернувшей ей плодовитость, Полимн знаменует своим увяданием начало нового животворного цикла (см. Paus. II 37 1—5; Clem. Alex. Protrep. II 334).

26 *То же относится и к более позднему катастеризму.* — Катастеризм — разновидность мифологического превращения — метаморфозы, — а именно превращение в звезды и созвездия. Первые сочинения, последовательно излагающие традиционную мифологию звездного неба (напр. «Катастеризм» Псевдо-Эратосфена, не ранее III в. до н. э.) — действительно поздние, хотя сами представления о звездных превращениях — очень древние и во многих случаях заимствованы у старших культур Востока. Истолкование «страстно́й» сущности метаморфоз и их приятие в качестве поздней стадии античной мифологической традиции,

готовой дать жизнь новому мифу, зеркально отражает неприятие метаморфоз Платоном, решительно — устами Сократа — объявившего их новомодным нечестивейшим вымыслом (см. «Государство», 380 В — 381 С).

27 Жан *Мабийон* (Мабильон, 1632—1707), бенедиктинский монах, французский ученый, один из основоположников палеографии.

28 *Овен* понимается здесь как фаунистическая ипостась Зевса, *павлин* — Геры.

29 *...почерпнутом из Киприи.* — «Киприи» («Киприака») — первая из так называемых киклических поэм, повествовавшая о начале Троянской войны (свадьба Пелея и Фетиды, суд Париса, похищение Елены и т. д.).

30 *Так, культ Великой Матери был объяснен подражанием...* — Корибанты, служители Матери Богов, представляли, «как встарь они укрывали младенца» (Овидий. «Фасты», IV 211): подражая куретам, первым слугам, Реи, которые спасли ее сына Зевса тем, что стучали копьями в свои медные щиты и шлемы, корибанты под звуки фригийских флейт, с тимпанами и кимвалами в руках совершали торжественный танец в честь Матери Богов.

31 *Карл—Отфрид Мюллер* (1797—1840), немецкий историк и филолог, автор основополагающих работ по древней истории, истории литературы и искусства, латинскому языку; его книга «Пролегомены к научной мифологии» (*Müller C.-O.* Prolegomena zu einer Wissenschaftlicher Mythologie. Göttingen, 1825) обосновала новую теорию происхождения греческой мифологической традиции (теория «местных источников», или «локализма мифов»). Книгу Мюллера «Учебник археологии искусства» (Handbuch der Archäologie der Kunst. Breslau, 1830) переработал и переиздал спустя полстолетия Велькер (Stuttgart, 1878; см. примеч. 143): это издание и имеет здесь в виду В. И.

32 *Отсюда «эпоптии»...* — Этой мистериальной лексикой широко пользовался Эсхил в «Орестее»; подробнее об этом, а также об обвинениях в разглашении таинств, возможно, предъявленных Эсхилу, см. в кн.: *Гусейнов Г. Ч.* «Орестея» Эсхила: образное моделирование действия. М., 1982. С. 6—10.

33 *...олимпийское венчание Семелы.* — Таким образом, известное предание о сожжении Семелы в Зевсовом пламени мыслится здесь аллегорией небесного брака смертной женщины и божества.

34 *...отняли рассудок... не приняли дионисийских таинств.* — Дочери Пройта (Прета), пораженные безумием за то, что отказались участвовать в Дионисиях, были излечены Мелампом.

35 *Афинагор... видит... изображение божественных страстей...* — Автор адресованного Марку Аврелию и Коммоду трактата «О воскрешении мертвецов» Афинагор утверждал, что воскреснуть предстоит не только душе, но и телу.

36 В гл. I, § 5 (с. 12, 13), В. Иванов дает разъяснение: «Катартическое, т. е. очистительное, освободительное, целительное разрешение оргиастических преследований по обретении Дионисова имени ясно ознаменовано в мифе о Мелампе [Меламподе] (на значение этого персонажа указывает предание о существовании целой эпической поэмы под названием «Мелампodия», повествовавшей о его целительном искусстве и приписываемой Гесиоду. — *Г. Г.*), которого Геродот считает первоучителем религии Дионисовой и установителем ее обрядов (установлением фаллагогий, как и насаждение Дионисова культа в Элладе вообще, приписывает «отец истории» Мелампу (II 49). Впрочем, безусловно настаивает только на первом утверждении и оговаривается, что остальное в дионисийском вероучении и богослужении лишь отчасти должно быть приписано Мелампу). Пилосский прорицатель Меламп, «черноногий» сын фессалийского Амифаона, обязанный дружбе змей своим могуществом ведуна, знахаря и очистителя, вещий дар свой получил, конечно, не от Аполлона, с которым был сближен только позднее, когда дельфийский бог овладел всею областью мантики, катартики и медицины, — но из недр земли и принадлежит, по особенностям своего мифа и своей генеалогии, к ликам сферы хтонической. (На хтонизм Мелампа указывает и то, что он считался первым травником: дочерей Пройта он лечил отваром листьев морозника, который греки называли «мелamподовым отростком», или «пройтием», и молоком коз, которые паслись на этом растении. — *Г. Г.*). Другом змей стал он потому, что первоначально сам был змием: чернота ног, означенная в его имени, говорит на символическом языке древнейшего мифа

о том, что нижняя половина его тела оставалась как бы погруженною в подземное царство, что его человеческое туловище кончалось, как у Эрихтония, змеиным хвостом. (Отдельной разработкой этого мотива является миф о том, как «Черноногий» излечил «Чернозадого» (Мелампига — Геракла), когда тот впал в безумие, — *Г. Г.*). И самое сближение с Аполлоном — того, кто выступает пророком Дионисовым, свидетельствует, что Меламп, по корням своим, прадионисийский демон-вещун, подобный Пифону и застигнутый распространением религии пифийского Аполлона раньше, чем сформировалась религия Дионисова. (По другим сведениям, Пифон — древнейший хтонический посредник между культами Аполлона и Диониса: когда Аполлону было четыре дня от роду, он убил Пифона на Парнасе, а кости его сложил в треножник, который Пифону достался от Диониса (в этом треногом котле варили его титаны); треножник Диониса — Пифона и стал важнейшим культовым атрибутом Аполлона. — *Г. Г.*) Как ипостась Диониса—Аида, Меламп оказывается узником, заключенным на год в источенную червями деревянную темницу — домовину (Меламп не только «черноногий», но и «чернокозий», как Дионис Меланайгис, один из аспектов Диониса—Аида; таковым же слывет Пифон... Культ Мелампа засвидетельствован надписями в Эгисфене, где коза — тотем, и миф помнит, что он был вскормлен козою. Далее: хтонический пес прадионисийского дикого охотника Актеона носит имя Меламп, или Меланхет («Чернокосмый»), — опять одно из наименований Диониса, — или, наконец, просто Меланей («черный»): эти прозвища рассматриваются, очевидно, как синонимы). Как та же ипостась, является он, далее, основателем фаллагогий, посвященных, как это твердо знает Гераклит, Дионису—Аиду (имеется в виду мифограф Гераклит, автор «Гомеровских аллегорий», стоик, живший в I в. — *Г. Г.*). Меламп жив в памяти мифа как возродитель мужского чадородия и устроитель экстатических плясок, в особенности же как организатор женского оргиазма и учитель здравого экстаза, неупорядоченность коего дотоле порождала разнообразные недуги и извращения. Упорядочение сферы женских исступлений обусловливает общение Мелампа с Дионисовой и пра-Дионисовой сопрестольницей Артемидою — или им обусловлено. В мифе о Меламне еще слышны отголоски человеческих жертвоприношений, именно женских (гибель Пройтиды Ифинои во время катартического преследования, гибель женщин под развалинами обрушившейся темницы (см. Apollod. I 9 11—13; II 2 2; ср. тот же мотив заточения прорицателя в темницу-могилу в мифе о Главке и Полииде, III 3 2. — *Г. Г.*) и отроческих (повесть о ноже Филакса, отца Ификловва), при отмене коих выпитие крови было замещено питьем вина (ржавчина от ножа дается Ификлу с вином, как волшебное лекарство, pharmacon (Филакс (Филак), брат Кефала и отец Ификла, испугал сына, положив возле него окровавленный нож, которым он холостил баранов, и этот испуг оказался причиной бесплодия Ификла. Узнав, что его сторожевой пес, которого не могли одолеть ни люди, ни боги, поймал прорицателя Мелампа, Филак заставил пленника приготовить снадобье для сына: им оказалась ржавчина или, иначе, кора, затянувшая нож, который Филак воткнул в дерево; Меламп излечил Ификла за десять дней, благодаря чему у того родился сын — Приам (Apollod., I 9 4, 12). Существенным дополнением является здесь миф об излечении Телефа, губителя Дионисова виноградника, с помощью ржавчины того самого копья Ахилла, которым Телеф был ранен (Hyg. Fab., 99, 100; Apollod., II 7 4; epit. III 17). — *Г. Г.*).

По изображению на одной краснофигурной вазе (Roscher. Myth. Lex. II, 2573), Меламп, облеченный в пестрый хитон, противопоставлен как пожилой муж Дионису—юноше, одетому в такой же хитон, повязанному митрой и держащему в руке вакхический канфарос с вином, подле кумира Артемиды—Лусии; у подножья кумира расположились исцеленные Пройтиды, между тем как заклятая Лисса, богиня безумия, владевшая прежде дочерьми Пройта, с искаженным лицом, прячется за колонну с треножником; поодаль сидит Силен; на стене святилища висят рельефные ex-voto (дары, преподнесенные по обету. — *Г. Г.*), изображающие бешеную пляску сатиров, — намек на введенные Меламном мужские пляски; в руках у одной Пройтиды и Диониса раскидистые ветви, у Мелампа и Силена — тирсы, так что стан преследуемых (женский) охарак-

теризован ветвями, а стан преследователей (мужской) тирсами, которым соответствует копье в руке исцелительницы Артемиды, — причем выдвинуто религиозное тожество обоих примирившихся, разоружившихся станов. Перед нами выдержанный в символах мифа исторический рассказ об укрощении обособленного и замкнутого женского оргиазма прадионисийской эпохи новым заветом религии Дионисовой». Тирс Диониса и копье Артемиды — это атрибуты различных типов: тирс представлял собой мнемонический комплекс, в котором еловая шишка указывает как на самого Диониса, вокруг которого, чтоб уберечь его от пламени, стал виться плющ, так и на огонь, в котором сгорела Семела (Eur. Phoen. 645—655; Philostr. Imag. I 14); отсюда — представление о тирсе как о факеле Диониса: этот редуцированный атрибут и отождествляется здесь с копьем Артемиды. Возможностью таких сближений объясняется стройность большинства анахронистических построений в мифологии и мифографии как древности, так и новейшего времени.

37 *Эвемер* — Более распространенное написание — Эвгемер.

38 *...школу мистерий.* — Судя по дальнейшим рассуждениям В. Иванова, длинный список такого рода заявлений Плутарха можно начать с первых слов трактата «О суеверии» (пер. Э. Г. Юнца): «Невежество и незнание природы богов издавна разливается как бы на два потока: один, попадая в неподатливые, упрямые души, ... порождает безбожие, другой в душах робких и чувствительных растит суеверие».

39 *Иамблих* (Ямвлих) (ок. 250—ок. 325) был учеником Порфирия (ок. 232—ок. 305); приписываемый ему «Ответ Абаммона на письмо Порфирия Анебо» (обычное название трактата — «О мистериях») содержит интересные сведения о суевериях и верованиях поздней античности. Предпринятая Ямвлихом реставрация античного политеизма сочеталась с пышным расцветом риторического стиля у этого автора, заставляющим В. Иванова говорить об «искусственности» его попытки «разрешить поставленную религиозной жизнью дилемму».

40 *«Христос Страдающий»* — византийская трагедия, приписываемая Григорию Назианзину, но в действительности созданная в XI—XII вв. и представляющая собою коллаж из стихов Еврипида, а также Эсхила и Ликофрона. Издатель «Вакханок» Еврипида Э. Р. Доддс (Dodds E. R.) впервые показал, что утраченный конец трагедии Еврипида может быть восстановлен по тексту «Христа Страдающего».

41 *...сквозь тусклое стекло.* — Перестановка слов из Послания апостола Павла к коринфянам (I 13 12): «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда позна́ю, подобно как я познан».

42 *...в состав афинской государственной религии.* — В гл. IX, § 1—3 (с. 153—163), В. Иванов пишет: «Кто же в VI веке до Р. Х. был органом живого мифотворчества и религиозно-общественного строительства, поставившим своею задачей ввести в состав народных верований, как ясное представление, мистический синтез, уже давно намеченный в обряде и мифе, но лишь смутно осознанный, — синтез представлений об уходе душ на тот свет и о возврате их с того света, — и ознаменовать его именем умирающего и воскресающего Диониса? Это были члены орфического братства, стоявшие в ту пору у кормила общественной власти в Аттике и поддерживаемые дельфийским жречеством. Орфикам было важно возвеличение Анфестерий: на почве этого древнейшего и притом национального предания им уже легко было строить из материалов народной религии мистическую систему нового религиозного сознания, долженствовавшую воспитать эллинство духовным учением о пути душ. ... В I в. по Р. Х. Аполлоний Тианский, по Филострату, обличает афинян на празднестве Анфестерий в изнеженности и забвении мужественного предания отцов, видя начавшиеся по сигналу флейтистов пляски юношей в женских шафранового, пурпурового, гранатового цвета одеждах, изображавшие хороводы Ор, нимф и менад, в промежутке между чтением орфических рапсодий. Эти пантомимы-интермедии были, повидимому, орфико-вакхические священные действа...

По многим и явным доказательствам, Анфестерии испытали глубокое влияние орфической общины уже в VI веке. Об этом свидетельствует введенный

в чин Анфестерий ритуал священного брака между женою архонта—царя и Дионисом, — «неизреченные таинства» оного, связь с «Иобакхеями», участие в обряде элевсинского «иерокерикса», т. е. священно-глашатая (возможное лишь со времени орфико-элевсинского союза), число «герер» — матрон города, приносящих жертвы воскресшему жениху Дионису на четырнадцати отдельных алтарях (что прямо выдает зависимость ритуала от орфического учения о числе частей, на которые был разорван титанами предвечный младенец Дионис), — наконец, возжжение мистических светочей (дадухия), сопровождаемое пением стиха: «Славься, жених, свете новый!» [Фирмик Матерн, «Об ошибочности языческих верований», 20]. Все эти мистико-символические черты изобличают литургическую разработку в закрытой общине посвященных. ...В эпоху Писистрата орфическая реформа в Аттике осуществлена. Священный союз возвеличенного Дионисова божества с Афиною, учреждение государственных дионисийских мистерий, установление тесного культового общения между религией Диониса и, в свою очередь, преобразованными мистериями Элевсина — все это возможно было провести в жизнь лишь при посредстве орфической мистики ... Орфический элемент изначально окрашивает аттическую трагедию, придает ей литургическую торжественность».

43 В статье «О существе трагедии» (*Иванов Вяч.* Борозды и межи. М., 1915, с. 16 след.).

44 ...*характеризует его как чисто медицинский.* — Этот взгляд господствовал в науке с XV в., когда появилось сочинение о поэтическом искусстве Минтурна, а подробно был изложен в середине XIX в. Бернайсом, считавшим, что для Аристотеля термин «катарсис» сохраняет, наряду с самым общим значением очищения, два вполне конкретных: религиозного очищения-избавления и медицинского очищения-облегчения, о котором Аристотель говорит в «Политике», советуя обращаться к флейте «в таких случаях, когда зрелище оказывает на человека очистительное действие (katharsin), нежели способно его чему-нибудь научить» (1341а 20—25); «мы утверждаем, — продолжает Аристотель, — что музыкой следует пользоваться не ради одной цели, а ради нескольких: и ради воспитания, и ради очищения (что мы называем очищением, этого теперь мы объяснять не будем, а в сочинении «О поэтике» скажем об этом яснее); в-третьих, ради времяпрепровождения, т. е. ради успокоения и отдохновения от напряженной деятельности» (1341в 36—42; пер. С. А. Жебелева). Как известно, в «Поэтике» Аристотель не говорит о своем предмете «яснее», упоминая его всего однажды. «Медицинская теория» Бернайса отвергалась, главным образом, потому, что лежит на поверхности, тогда как Аристотель в «Поэтике» собирался особым образом разработать эстетический смысл феномена, метафорически обозначенного как катарсис. Это метафорическое понимание делает текст Аристотеля беззащитным перед сколь угодно произвольными толкованиями (см., напр., их обзор: *Golden L.* The clasification theory of catharsis. «Hermes», Wiesbaden, 1976. Bd. 104, N. 4. S. 437—452).

Указание В. Иванова на религиозный подтекст «катартической» проблематики в «Политике» и «Поэтике» возвращает ее на конкретно-историческое основание.

45 ...*разумея оргиастическую авлетику...* — Традиционное противопоставление «оргиастических» духовых инструментов (игрою на них ведала авлетика, искусство обращения с флейтой) «умиротворяющим» струнным (кифаре, лире и мн. др.) восходит к незапамятным временам и регулярно подвергалось критике уже в античности. Так, по словам одного из персонажей диалога Плутарха «О музыке», Сотериха, «ошибаются те, кто полагает, будто Марсию, Олимпу или Гиагниду принадлежит изобретение флейты, а Аполлону — одной только кифары. Это не так, ибо бог этот был изобретателем и авлетики, и кифаристики. Это видно из хоров и жертвоприношений, совершаемых в честь Аполлона под звуки флейт. ...Другие говорят, что бог и сам играл на флейте и был даже научен игре на флейте Афиной» (14).

46 ...*Аристотель описывает...* — О тех, кто особенно подвержен экзальтации (исступлению), Аристотель говорит в «Никомаховой этике» (1145в 11; 1151а 1 и сл.).

47 ...*Илиада начинается словом «гнев».* — В схолиях к первому стиху I песни

«Илиады» начало поэмы — призыв «воспеть гнев Ахилла» — объясняется двояко: «чтобы очищением страстей облегчить душу» и «чтобы вызвать больше доверия восхвалениям эллинов».

48 *...лучи эллинской духовной жизни.* — Против этого традиционного для начала века представления о «последовательности господств» говорят многие факты; достаточно упомянуть современника Эсхила — лирика Пиндара, чтобы убедиться в том, что «полнота мифотворческой свободы» является «неотъемлемым достоянием и отличием» не одной трагедии. Глубокая правота В. Иванова состоит, однако, в том, что именно трагедия стала посредницей между «мистическими глубинами религиозного опыта и миросозерцанием всенародным»; эта роль была в значительной степени обусловлена социальной природой афинского полиса V в., переживавшего глубочайший кризис.

49 *...принцип очищения, или кафарсиса.* — Здесь затронута проблема, получившая в науке несколько иное объяснение: «олимпизм» и «хтонизм» рассматриваются не только и не столько как «самостоятельные» синхронные сферы, сколько как развернутые в диахронии и вместе с тем мирно уживающиеся в мотиве, сюжете или даже атрибуте напластования, стадии или этапы религиозной жизни, актуальность которых определяется действием более разнообразных механизмов, чем «соединение пафоса и катарсиса» (более подробно см.: *Farnell C. G. S.* The Cults of the Greek States. Oxford, 1896—1909. Vol. 1—5).

50 Ульрих фон *Виламовиц-Мёллендорф* (1848—1931), немецкий филолог-классик, оставивший фундаментальные труды по всем областям греческой культуры — от стихосложения до истории религии; в частности, в 1923 г. вышел последний том четырехтомного собрания его переводов греческих трагиков, работая над которым, Виламовиц пришел к существенно иной картине греческого мира, чем та, с которой он начинал как критик идей Ницше в ранней работе «Филология будущего»; острота, с какой в начале 70-х годов XIX в. Виламовиц нападал на Ницше, а Эрвин Роде, защищая последнего, обрушивался на Виламовица, чувствуется, хотя и в академически приглушенных высказываниях, у В. Иванова. Даже неизмеримо возросший за прошедшие к тому времени полстолетия авторитет Виламовица не мешает Иванову продолжить «линию» Э. Роде (см. примеч. 23).

51 *...кроме отдельных исключительных и надгробных...* — Самый известный случай жертвоприношения без флейт — праздник Харит на острове Парос: по преданию, Минос приносил на Паросе жертвы Харитам, когда ему пришло известие о гибели его сына Андрогея; Минос не посмел уклониться от завершения обряда, но велел умолкнуть флейтистам (см. Apollod. III 15 7).

52 *...аркадскому Гермию...* — Гермес (Гермий) считался изобретателем флейты, которую он уступил Аполлону за золотой жезл, а также за искусство гадания с помощью камешков, которому Аполлон научил Гермеса (Apollod. III 10 2).

53 *...в основу эпического канона.* — См.: Илиада, XVIII 569 и сл. (описание щита Ахилла):

> В круге их отрок прелестный на звонкорокочущей лире
> Сладко перстами бряцал, воспевая прекрасного Лина.

О растерзании Орфея как «результате непримиримой вражды дионисийской и аполлонийской музыки» см. в кн.: *Лосев А. Ф.* Античная музыкальная эстетика. М., 1960. С. 121—123.

54 Под *«восточными ладами»* следует понимать фригийский и лидийский лады, противопоставляемые здесь собственно греческим — дорийскому, ионийскому, а также эолийскому. Образец рационалистской критики «фригизма» дает Аристотель в «Политике» (VI 5; VI 8, пер. С. А. Жебелева): «Флейта — инструмент, не способный воздействовать на нравственные свойства, а способствующий оргиастическому возбуждению, почему и обращаться к ней надлежит в таких случаях, когда зрелище скорее оказывает на человека очистительное действие, нежели способно его чему-либо научить. Добавим к этому еще и то, что игра на флейте создает помеху в деле воспитания, так как при ней бывает исключена возможность пользоваться речью. Поэтому наши предки с полным основанием запретили употребление флейты как у молодежи, так и у свободнорожденных людей вообще, хотя первоначально они ею пользовались. ... Фригийский

лад в ряду других занимает такое же место, какое флейта — среди музыкальных инструментов: тот и другая имеют оргиастический, страстный характер. Доказательством этого служит поэзия: для выражения вакхического экстаза и тому подобных состояний возбуждения из всех инструментов преимущественно нужна флейта, а среди ладов такая поэзия для соответствующего выражения прибегает к фригийскому ладу. ... По общему признанию, фригийским считается и дифирамб». См. об этом подробнее в кн.: *Лосев А. Ф.* Античная музыкальная эстетика. М.: Музгиз, 1960. С. 78—85.

55 *...потребна лира.* — «Музыкальная» и «страстная» природа мифа об Амфионе прослеживается в предании о его женитьбе на Ниобе, родившей ему 7 сыновей и 7 дочерей, и об убийстве Амфиона Аполлоном и Артемидой. Терпандр явился в Спарту по требованию Дельфийского оракула для подавления смуты, после того как одержал в Дельфах победы на пифийских играх; Терпандр был удостоен награды за то, что упорядочил дорийский лад.

56 *...о чрезвычайной действенности...* — В. Иванов имеет здесь в виду представление о мифологическом происхождении пеана-песни от Пеана — врачевателя олимпийцев.

57 *...последним откровением эпохи гимнов.* — Мысль о единстве и неподвижности истинно сущего бытия принадлежит Ксенофану и Пармениду; слова В. Иванова об учении элеатов как о «последнем откровении эпохи гимнов» связаны с отразившимся в философской поэме Парменида орфическим учением о восхождении души (см.: *Reinhardt K.* Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Lpz., 1914).

58 *...прервал оцепенелое очарование мира.* — От этого удара гора Геликон, которая начала расти и под пение Эмафид чуть не достигла неба, замерла, и из нее забил источник Гиппокрены. Здесь В. Иванов не вполне точно цитирует Антонина Либерала (9).

58а *...Симонид...* — См.: Sim. 27—28 (Hiller-Crusius).

59 *...спор... занимал умы.* — Имеется в виду анекдот об Алкивиаде, который «отказался играть на флейте, считая это искусство низменным и жалким: плектр и лира, говорил он, нисколько не искажают облика, подобающего свободному человеку, меж тем как, если дуешь в отверстия флейт (речь идет о многоствольной флейте Пана, или двойной флейте. — *Г. Г.*), твое лицо становится почти неузнаваемо даже для друзей»; Алкивиад объяснял такое отношение афинян к флейте тем, что покровители города — Афина и Аполлон — отвергли этот инструмент, а Аполлон даже содрал с флейтиста Марсия кожу (Плутарх. Алкивиад, 2).

60 *...союза дельфийских братьев.* — «Дельфийское» братство Аполлона и Диониса сложилось на основе экстатического характера дионисийского культа и дельфийского прорицалища: Дионис был принят в Дельфийское святилище, где показывали его могилу; на празднество Диониса в Дельфы присылали женщин со всей Греции; считалось, что на три зимних месяца Аполлон, удаляясь к гиперборейцам, передает Дельфы Дионису (*Parke H. W., Wormell D. E. W.* The Delphic Oracle, 1956. Vol. 1—2).

61 *Почему Аполлоновой стала кифара Гермия?* — Передача кифары (лиры, форминги) Гермесом Аполлону представляет собой важный мифологический комплекс, в котором обмен («лира за коров») является скрытым жертвоприношением (см.: *Рабинович Е. Г.* Лира Гермеса // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 69—75); к сказанному здесь следует добавить, что черепаха, выпотрошив которую, Гермес изготовил кифару, была одной из фаунистических ипостасей Аполлона (приняв облик черепахи, он соблазнил нимфу Дриопу), и это принесение себя в жертву Гермесу с целью овладения поэтическим и пророческим даром оказывается недостающим противовесом наказанию Марсия.

62 *Сакада* — флейтист и поэт из Аргоса, одержавший три победы на Пифийских играх; благодаря Сакаде в программу Пифийских игр были включены состязания в авлодии: по словам Павсания (II 22 8—9), Сакада «положил конец ненависти Аполлона к флейтистам за дерзость силена Марсия». Искусство Сакады воссоединяет Диониса и Аполлона и в предании о строительстве Мессены Эпа-

минондом: «Работы производились под звуки беотийских и аргосских флейт, без всяких других инструментов, — ведь тогда как раз входила в моду музыка Сакады и Пронома» (фиванец, изобретатель флейты, одинаково пригодный для фригийского, дорийского и лидийского ладов, IV 27 7—8). По свидетельству Павсания (IX 30 2), статуя Сакады находилась на Геликоне рядом со статуями Фамиры (Тамирида), Ариона и Гесиода.

63 *...происхождении из женских причитаний...* — См., напр., у Овидия (Amores, III 9 3), Еврипида (Troad., 119), Гесихия (s. v. elegeia); по более распространенному воззрению, термин «элегия» восходит к какому-то, возможно — карийскому, заимствованному названию флейты.

64 *Еще в биографическом предании о Мимнерме...* — В «Географии» Страбона (XIV 643).

65 *...эполирические кантаты...* — Перефразировка слов Квинтилиана, назвавшего поэзию Стесихора «эпосом, поддержанным лирою» (X 1 62).

66 *Пигрету* Галикарнасскому, карийцу, зятю сатрапа Мавсола (IV в. до н. э.), приписывались «Война мышей и лягушек», «Маргит» и написанное пентаметрами продолжение «Илиады».

67 *...укротители иамба.* — Сам термин «ямб» (иамб) возводят к имени служанки Ямбы (Иамбы), которая развеселила пришедшую к ней в поисках похищенной дочери Деметру, заголившись перед нею и обратившись с непристойным, «ямбическим», приветствием.

68 *..глубоко коренящейся в прадионисийском прошлом особенности.* — В гл. VII, § 1 (с. 14), В. Иванов пишет: «Дифирамб издавна становится уставною частью пиршества, справляемого в древности как религиозный обряд. На пиршестве естественно разрабатывается монодическая разновидность дифирамба, где главное значение приобретает запевала (экзарх), запев которого хор время от времени подхватывает. Это явствует из трохеев Архилоха:

Молнийным вином зажженный, я ль за чашей не горазд
Затянуть запевом звонким Дионису дифирамб?

...Соединение символов быка (следовательно, и топора) и виноградной лозы характерно для эпохи перехода прадионисийской островной религии в Дионисову».

69 *...сам Дионис Akratophoros.* — Демоны несмешанного (неразбавленного водой) вина, почитаемые в Аттике. Акратофор — букв. «подающий несмешанное вино».

70 *...воображению Эсхила...* — О разрыве между сценическим действием и его музыкальным описанием («внутренней партитурой») у Эсхила см.: *Haldane J. A.* Musical themes and imagery in Aeschylus. JHS, 1965, N 85. P. 33—42.

71 *Веселовский А. Н.* Заметки по литературе и народной словесности. СПб., 1883.

71a *...буколиазм...* — Пастушеская песнь.

72 *...фракийские поединки на кургане Гарпалике.* — В гл. V, § 3 (с. 83), В. Иванов пишет «Единственною сопрестольницею Диониса у фракийцев, по свидетельству Геродота [V 7], была Артемида; преимущественно перед другими богами сочетается она с ним и в эллинстве. Фракийская дева-охотница и хищница Гарпалика, которую отец Гарпалик (т. е. «хищный волк», Ликург) вспоил молоком кобылиц и диких зверей, пойманная в сети земледелами и пастухами и ими убитая по убиении ее отца, а потом прославляемая на своем кургане амазонки кровавыми обрядовыми поединками и знаменуемая тотемом козы, — представляет собою страстную героическую ипостась древнейшей Артемиды, как ее отец — пра-диониса Арея».

73 *...встречаем и в афинских буфониях.* — В гл. VIII, § 4—5 (с. 140—143) В. Иванов пишет: «Среди афинских исторических родов мы встречаем, по крайней мере, три рода, стоящих в ближайшем отношении к тотему быка. Эти роды суть: Бутады (Этеобутады, т. е. подлинные, исконные Бутады), Бузиги и Тавлониды. Имена первых двух совпадают со священными прозвищами (эпиклесами) Диониса: «волопас» (Букол — Бут) и «сопрягатель быков» (Бузиг). Ликург — наследственное имя в роде Бутадов...: характерный признак принадлежности рода к дионисийскому культовому кругу. О Тавлонидах известно, что они искони

совершали афинский обряд «Буфоний», т. е. «быкоубийства». А именно, из их рода выбирались «быкобойцы» (бутины), и сам «быкоубийца» (буфон) был всегда Тавлонид, тогда как другие священнодействия при жертвоприношении были предоставлены двум элевсинским родовым коллегиям — Кентриадов и Детров, принадлежащим к элевсинскому роду Кериков. Первые (Кентриады) загоняли быка на медный помост «рожнами» (kentra); вторые (Детры, синонимически — Магиры [повара]) рассекали быка на части, после того как «быкоубийца» нанес ему удар священным топором, который предварительно оттачивали и ритуально передавали из рук в руки члены особой коллегии священнослужителей, при участии избранных девиц, на чьей обязанности лежало приносить нужную для оттачивания топора воду. «Рожны», или бодила (kentra), под коими разумеются пастушеские копья, составляют священную утварь буколических мистерий ... Заметим мимоходом, что наше «противу рожна прати», заимствованное из рассказа об обращении Савла в Деяниях апостолов [IX, 5], есть, в конечном счете, цитата из Пиндара или трагиков (Pind. Pyth. II 94; Aesch. Agam. 1624; Eur. Bacch. 785), которые, в свою очередь, заимствовали образ противящегося священнослужителям быка из обрядовой практики и фразеологии буколов: ибо если даже это уподобление было поговоркой уже в VI веке, тем не менее его отношение к сценам жертвоприношений и священного боя быков было тогда совершенно прозрачно... В «Агамемноне» Эсхила вестник Талфибий сравнивает ахейский флот, застигнутый бурею, со стадом, которое злой пастырь привел в бешенство и смятение, так что корабли стали один с другим бодаться и потом были разогнаны ветром во все стороны. Нам кажется, что поэту предносится сцена боя быков, подобного тем зрелищам, что давались на Крите в минойскую эпоху, в связи с культом быка и двойного топора [считается, что название критского Лабиринта восходит к греч. «лабрис» (двойной топор). — *Г. Г.*]. «Избавившись от морского аида, уже при свете белого дня», продолжает вестник (669), «мы, предавшись горестным заботам, пасли новую кручину», — дословно же «мы стали буколами новых страстей» — метафора, доныне, кажется, не понятая. По-видимому, поэт не хочет оставить мотив стада и пастыря и страстей стада и — как бы отзвучием к описанию бури — снова вызывает образ страстного действия буколов. ... У Эсхила «буколическое» значит «экстатически-страстно́е», и все перечисленные уподобления вполне осмысливаются лишь при их соотнесении к древнейшему оргиастическому культу страстей жертвенного бога-быка. ...Начались Буфонии в ту эпоху, когда божество Диониса в его отдельной от Зевса особенности еще не было установлено или повсеместно ве́домо и принято; как обряд, так и весь союз аттических буколов сохранил печать той ступени в развитии Дионисова культа, когда оргиастическое божество было мыслимо монотеистически, когда еще не знали сына Зевсова и чтили пра-Диониса под именем Зевса».

[74] *Нильссон М. П.*, шведский филолог-классик, автор фундаментальных работ в области греческой религии и культуры; основные его труды были опубликованы в середине XX в.

[75] *...Ксанфа и Меланэгида...* — В пользу этого истолкования говорят эпитеты Диониса Ночного (Никтелия) и Черноэгидного (Меланэгида), о храмах которого рассказывает Павсаний (II 35 1; I 40 5).

[76] *...упоминания коих у Геродота, при всей его беглости...* — Рассказывая о преобразованиях Клисфена, тирана Сикиона (ок. 600—570 до н. э.), Геродот пишет (пер. Г. А. Стратановского): «Клисфен отнял у Адраста [мифологический царь Сикиона. — *Г. Г.*] жертвоприношения и празднества и отдал их Меланиппу [фиванский герой. — *Г. Г.*]. Сикионцы же всегда воздавали Адрасту великие почести. ...Среди прочего, они прославляли еще и его «страсти» представлениями трагических хоров. Вместо Диониса они таким образом почитали Адраста. Клисфен же передал представления Дионису, а остальной культ — Меланиппу» (V 67).

[77] *...полного вочеловечения.* — Возможно, упоминание «древнеарийской идеи палингенесии», т. е. возрождения, или, по Иванову, «пакирождения», связано с тем, что из многих миксантропичных персонажей греческой мифологии силены и сатиры сохранили больше человеческих черт.

78 *...звуков кифары Гермия...* — Имеются в виду персонажи сатировой драмы «Следопыты».

79 *к условиям происхождения трагедии неприемлемо...* — В гл. VI, § 6 (с. 110, 111), В. Иванов пишет: «Любопытно, что современные обычаи, наблюдаемые во Фракии, еще хранят в пережитках многое отличительное именно для материкового дионисийского культа. Приводим слова очевидца: «Вся деревня собирается к церкви смотреть на ряженых «козлов». Старики вспоминают, что прежде рядились и лисицами, и волками, и накидывали на плечи оленьи шкуры. Один из козлов тащит деревянный фаллос. Ряженые изображают свадьбу, убиение человека-козла, плач жены над его телом и, наконец, его оживление. Потом они впрягаются в плуг и, влача его, молятся об урожае. Другая часть представления состоит в выносе «ликнона», люльки с новорожденным ребенком, и только в этой округе сохранилось слово «ликни» в значении колыбели, имеющей вид корыта. Женские роли исполняются женатыми мужчинами и холостыми парнями, которых зовут «невестами» — нуфес. В северной Фракии справляется подобный же праздник: человек в маске и в козлиной или овечьей шкуре изображает царя; за его телегой идут мальчики — музыканты, в девичьем наряде, — царский служитель угощает толпу вином, а сам царь сыплет на головы зрителей зерно; потом царя кидают в реку. — Иногда актеров во время таких представлений бьют» (*Dawkins I.* The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysos. JHS, 1906, vol. 26, p. 191; ср. *Farnell.* Op. cit. Vol. V. P. 191). ... Подобные культурные пережитки столь красноречивы, что, как многим кажется, дают прямо ключ к пониманию ряда явлений древней религиозной жизни: вот, думают так настроенные, происхождение самой трагедии (в этом духе написана книга: Ridgeway W. The Origin of Tragedy. Cambridge. 1910, которой, к сожалению, я не имел в руках; отчет об ней в Wochenschrift für classische Philologie, 1918, N 3—4); вот весь Дионисов культ, как «полевая магия» и «растительные чары» ... Все это верно постольку, поскольку в современном фольклоре вскрывается «живая старина», — и постольку ошибочно, поскольку происхождение и смысл древнего обряда объясняются из условий его позднего переживания. Приведенные факты не лишены поучительности; лишний раз они заставляют нас изумиться дивной живучести эллинского язычества; но нельзя забывать, что перед нами ныне только последние останки давно бездушного и истлевшего тела, и пытаться вырвать из них откровение о существе, тайнах, законах и корнях жизни, когда-то оживлявшей это тело, — напрасно».

80 *...исконное достояние...* — См. у Геродота (V 67).

81 *...«что нам и Адрасту до Диониса»?* — В другом месте (гл. IV, § 2) В. Иванов писал: «Стародавняя традиция плачей по любимом герое, очевидно, глубоко коренилась в народной жизни, и присловие: «при чем тут Дионис?» — служит доныне памятником недоумения и ропота, с какой в эпоху возникающей трагедии толпа встречала вторжение дионисийского обряда в обряд героического страстного действа и, обратно, внесение последнего в обрядовый круг Дионисовой религии».

82 *...стал догадываться Крузиус в 1904 г.* — В статье «Арион» в Realencyclopädie Pauly-Wissowa.

83 *...в мусической реформе дифирамба...* — По Геродоту (I 23—24), Арион «первым стал сочинять дифирамб, дал ему имя и обучил хор для постановки в Коринфе» (пер. Г. А. Стратановского). По Суде, им был учрежден трагический (хоровой) строй, а кроме дифирамба он прославился тем, что «ввел Сатиров, говоривших стихами». Ср. противопоставление трагедии, восходящей к «плебейскому» жертвоприношению козла, благородному дифирамбу, с его приносимым в жертву тельцом, у Р. Айслера (*Eisler R.* Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken. S. 280—281). См. также: *Pickard-Cambridge A. W.* Dithyramb. Tragedy and Comedy. Oxford, 1927.

84 В словаре Суды Арион назван «сыном Киклия».

85 *...критские священные действа.* — В гл. VII, § 1 (с. 112, 113) В. Иванов пишет: «Колыбелью дифирамба естественно считать Крит, откуда он распространился по островам, из коих Наксос по преимуществу притязал на славу его древней родины [Наксос следует считать и местом рождения Диониса: по милости Геры,

только на этом острове женщины вынашивали детей 8 месяцев, что следует связывать с преждевременными родами Семелы; здесь же находился посвященный Дионису источник сладкого вина, Дионис похитил Ариадну и т. п. — *Г. Г.*]. В Дельфы, где дифирамбом назывались хвалы погребенному, подземному Дионису, составлявшие большую часть земного страстнόго богослужения [на это время Аполлон уступал культ Дионису, см. выше, примеч. 60. — *Г. Г.*], он мог быть принесен еще в прадионисийскую эпоху с острова Крита. В Пелопоннесе песнь бога-быка стала хоровою песнью «козлов»; таковою сделал ее, по преданию, поэт Арион, уроженец Лесбоса. В действительности, хоры «козлов», изначально дифирамбические по своему характеру, — без сомнения, древнее художественной реформы Ариона. Из них в Пелопоннесе развивается действо «трагического строя». Но вообще понятие дифирамба неразрывно связано с символикой быка. Бык — награда победителя на дифирамбических агонах. Пиндар поет о Наксосе: «оттуда явились Хириты Дионисовы с гонящим быка дифирамбом» (Ол. XIII 18). Поэт мыслит дифирамб как Диониса, Диониса же — как жертвенного быка и быкоубийцу вместе.

86 *...пляска, мусическая сестра напевного слова.* — Новейшая этимология слова «трагедия» (О. Семереньи) возводит его к хеттскому корню со значением «пляска». См.: *Szemerényi O.* The origins of Roman drama and greek tragedy // Hermes. 1975. Bd. 103. P. 300—332.

87 Свида (теперь принято — Суда) — это название византийской историко-литературной энциклопедии, а не имя лексикографа, как считалось ранее.

87a *austoschediasmata* (см. «Поэтика», 1448 в 22): «...одаренные люди, постепенно развивая [свои способности], породили из своих импровизаций (autoschediasmata) поэзию» (пер. М. Л. Гаспарова).

88 *...религиозных общинах...* — В гл. IV, § 5, В. Иванов пишет о том, что «религиозные общины часто означались тотемом священного животного (каковы: «медведицы», «быки», «козлы», «пчелы» и т. п.)».

89 *Анфея* (Анфей) — «цветочный»; ср. название праздника Анфестерий — «Цветочных Дионисий».

90 Сведения о *Филомнесте Родосском* сохранились только в «Трапезе знатоков» Афинея (III 74 F и X 445 A), который называет Филомнеста автором сочинения «О Родосских Сминфеях».

91 *Миф об Арионе — разновидность мифа о Дионисе...* — В гл. VII, § 2 (с. 116, 117), В. Иванов пишет: «Сказания о тирренских пиратах и об Арионе суть разновидности одного дионисийского мифа дельфин столь же знаменует дифирамб, сколь бык и секира ... С описываемым культовым кругом — Диониса морского, — а не иным, связан, по нашему мнению, миф о Геро и Леандре, который Ф. Ф. Зелинский («Баллады—послания Овидия», с. 347 сл.) относит к религии Афродиты. Геро — не афродисийский тип, и Овидий хорошо знает, что делает, не представляя ее жрицею Афродиты. Имя ее — имя амазонки или менады (Геро — одна из Данаид, Герофила — сивилла), имя хтоническое, и вся она, со своим светочем над морем, — от Артемиды. Отсюда — речи Леандра о луне над морем; дева в башне — лунный символ вообще. Первоначальная и основная черта мифа — светоч. Геро — менада из Артемидиных; она подобна Ариадне; существенное в повести о ней, — кроме возжжения ночного огня над морем, — плач над телом Леандра и патос. Сон, приснившийся деве, — правда; ибо Леандр — дельфин. Не случайно сравнивает себя Леандр с Палемоном и Главком [Овидий, «Героиды», XVIII—XIX]. Перед нами опять патетическая черта сопрестольников, Диониса и Артемиды. Пережиток мифа в приведенной проф. Зелинским народной немецкой песне изумительно верен древней основе: мертвое тело царевича вылавливает рыбак. Влияние же Афродитина культа ни в чем не сказывается; Афродита — морская богиня, Геро перед морем бессильна».

92 *...дифирамб же, как показано выше...* — В гл. VI, § 6 (с. 113), В. Иванов пишет: «Дифирамб сочетается с дионисийскими символами быка и топора, козла и дельфина. У Афинея (X 84) читаем в связи разговора о загадках: «Загадка и нижеследующее стихотворение Симонида..:

Козлища блудный отец и зубастая рыба простерли
Головы вместе вперед и на томные вежды приняли

Ночи ленивого сына; слугу ж Диониса-владыки,
Быкоубийцу, не по сердцу им, не охота лелеять.

Одни говорят, что стихи эти — надпись на старинном ex-voto в Халкиде, с изображениями козла и дельфина. Другие — что речь идет о кифаре, украшенной головами козла и дельфина и что под «быкоубийцею» и «слугою Дионисовым» должно разуметь дифирамб... Скорее всего, стихи описывают некое Дионису посвященное изображение, сочетающее три культовые символа: головы дельфина и козла и над ними двойной топор».

93 *Как требовала бы логика мифа...* — В гл. VI, § 3—4 (с. 120—122), В. И. Иванов пишет: «Дионисийские женщины в Танагре топором обезглавливают Тритона, привлеченного запахом вина (Paus. IX 20 3—4). Согласно древнейшей версии, голову отсекает Тритону сам Дионис, — что, по закону дионисийского отожествления, указывает на дионисийскую сущность жертвы, отображающей участь самого бога. Сказание ищет этиологически объяснить почитание извлеченной из моря головы. Образ Тритона понадобился для ознаменования бога-рыбы с головой человека ... Обезглавление самого Диониса приписано в аргивском предании Персею (Schol. Victor. ad Il. XIV 320). Голова убиенного падает в озеро Лерну, откуда воскресающего женщины вызывают наверх В Лерну сеются, — как это явствует из мифа о Данаидах, — отрубленные мужские головы, как зрелые плоды, несущие в себе зародыш новой жизни, долженствующий возродиться и воскреснуть, — как семена, оплодотворяющие лоно подземной ночи. Так в лернейских Агриониях связывается идея смерти мужеской с идеею пола (оплодотворитель умирает), и символу головы явно усвоено значение фаллическое [отмечаемое и в других случаях, напр., в мифологии Приапа; см. также примеч. 169. — *Г. Г.*]. Правда, Персей, отрубатель голов (и уже по одному этому ипостась Диониса) и владелец головы Горгоны или, что то же в этом культе, маски Горгоны, «горгонейона», — отмщает за мужчин, применяя к женщинам ius talionis [право кровной мести]. Это — обычная и закономерная взаимность в дионисийской религии и новый пример оргиастической борьбы полов... В островном круге миф об Орфее, растерзанном фракийскими менадами, обогащается новою чертой: сказанием о проплывающей от устья Стримона к берегам Лесбоса и там пророчествующей голове певца; на месте ее погребения воздвигнут храм Диониса. В этом сказании мы встречаемся еще с представлением о пророчественной силе отделенной от туловища головы, — представлением, по-видимому, исконно египетским. Аналогичен миф о приплывающей в Библос голове Осириса; Исида ...обезглавлена Сетом... Отголоском женских оргиастических культов средиземного побережья является и сказание об усечении головы Иоанна Крестителя».

94 *Пратин* (Пратина) — автор 50 драм, из которых 32 были сатировыми; он участвовал в драматических состязаниях Афин в начале V в. до н. э. и, судя по цитате, приведенной у Афинея (XIV 617B), был недоволен тем значением, какое стало приобретать в представлении музыкальное сопровождение флейтистов.

95 *Август Бёк* (1785—1868), немецкий филолог-эллинист, автор фундаментальных трудов по всем областям истории античной культуры — от метрологии и монетного дела до трагиков и Платона.

96 *...перевод Бакхилидова «Фесея» в новой переработке...* — Вариант 1904 г. перепечатан в кн. Пиндар. Вакхилид. Оды, фрагменты. Изд. подготовил М. Л. Гаспаров. М., 1980, с. 319—321.

97 *...сын Пандиона и Креусы...* — Имеется в виду Эгей; по более распространенной версии, матерью Эгея считалась мегарянка Пилия (Apollod., III 15 6), а отцом — Скирий (возможно, тождественный Скирону, убитому впоследствии сыном Эгея Тесеем (Фесеем); *Синис* (Синид) — сын Полипемона; *«губительная веприца»* — Кроммионская свинья по имени Фея; Скирон — сын Посейдона (или Пелопса); *Керкион* — элевсинец, сын Бранха; *Полипемон* (Прокруст или Дамаст) и его сын *Прокопт* (может быть также отождествлен либо с самим Прокрустом, либо с «дубинщиком» Перифетом, сыном Гефеста: Apollod., III 16 1—2; epit. I 1—4), — все они были убиты Тесеем тем способом, каким сами убивали попадавшихся им навстречу прохожих. *Путь Истмийский* — «большая дорога», очи-

щенная Тесеем от вышеперечисленных разбойников (Эпидавр — Коринф — Мегары — Элевсин — Афины).

98 *Икарий* — афинянин, давший приют Дионису и убитый соседями, пьяными от подаренного им богом вина; дочь Икария Эригона безуспешно искала труп отца, пока ее не привела к нему верная собака Икария *Майра.* Эригона после этого повесилась, а Майра бросилась в источник, получивший название Онигр («Собачий источник»). Дионис покарал убийц Икария, а его самого, Эригону и Майру поместил среди звезд, где они образовали созвездие Малого Пса (Ovid. Fast. IV 939).

99 *Асколиазм* — ритуальный танец на надутом (наполненном вином) и намазанном маслом мехе (аскос). Слова В. Иванова о «горестном обряде» подтверждаются мифом о гиганте Аске, который связал Диониса и сбросил его в реку; Гермес освободил Диониса, а с Аска содрал кожу, изготовив из нее мех для вина; близлежащий город получил имя Дамаск (букв.: «[место, где был] укрощен Аск»); по другой версии, Дамаск был одним из сирийских противников Диониса: он подрубил топором посаженные Дионисом лозы, и за это бог содрал с него кожу. Точно так же Икарий убил козла, попортившего полученный от Диониса виноградник (Hyg. Astron. II 4); ср. повествовательную этимологию козла в культе Диониса: «[возвращавшиеся из-под Трои аргивяне] нашли пещеру Диониса, в которой была статуя этого божества и где прятались от холода дикие козы. Аргивяне убили коз, мясо съели, а из шкур изготовили одежду. ‹...› На обратном пути они взяли с собой статую Диониса, которой доныне воздают почести» (Paus. II 23 1—2).

100 *...мазаных демонов...* — В гл. VII, § 6 (с. 129), В. Иванов пишет: «Кони» (силены) и «козлы» (сатиры), фракийская татуировка, вымазывание лица виноградными выжимками или сажей, рогатые, мималлоны, менады — лани, лисицы, собаки и т. д. — вот чем, по-видимому, ограничивался первоначально материковый оргиастический маскарад».

101 *...«душевное сетование».* — Строки из стихотворения А. С. Пушкина «Гнедичу», 1832 г.

102 См.: *Dieterich A.* Die Entstehung der Tragödie. «Archiv für Religionswissenschaft», 1908. S. 196.

103 *...истолкованы Эвансом как остатки театров.* — *Evans A. J.* The Palace of Minos at Knossos, 1921—1936. Vol. I—IV.

104 *...родине священных действий...* — Эту тему В. Иванов развивает в предыдущих главах, особенно в гл. VII, § 6—7 (с. 130): «...Ибо на Крите мы находим первые священные действа, как изображение рождества Зевсова или блуждание в Лабиринте: последнее, без сомнения, обусловило миф о Тесее и отроках, а не наоборот».

105 *...обряд в аркадском Фенее.* — В Фенее возле храма Деметры Элевсинской показывали знаменитую Глыбу (Петрому), которая представляла собой каменный ларь, раскрываемый во время праздника Деметры; извлеченные оттуда таблички содержали текст, предписывающий совершение неких обрядов: о них упоминает Павсаний (VIII 15 1—4). В частности, жрец Деметры должен был надеть хранившуюся в ларе маску и «постучаться в подземное царство». По фенейскому преданию, Деметра в поисках Персефоны приходила в их город и подавала всем, кто принимал ее в своем доме, стручковые плоды (кроме бобов, которые считались нечистыми). *Arktoi* — Медведица культовое животное Артемиды в Аттике, где жрицы облачались в медвежьи шкуры для отправления обрядов.

106 *...из мифа о его борьбе с девою Палленой.* — Дионисийство — лишь одна из составляющих мифологии Паллены: на полуострове Паллена (Македония) появились на свет гиганты; культ Афины Паллены отправлялся в одноименном аттическом деме. Днонис же считался убийцей отца Паллены — Сифона (Ситона), который вызывал на единоборство всех вожделеющих ее и убивал их (см. также другие варианты: Conon 10; Parthen. 6; Tzetz. Lyc. 1161).

107 *...Дионисовы черты...* В Гл. VII, § 2 (с. 118), В. Иванов пишет: «В результате проекции Дионисова островного культа на морскую стихию все многоликое мифологическое население последней образовало, можно сказать, один роскошно-оживленный дионисийский тиас».

[108] *...жертва Дионису двойного топора...* — В гл. VII, § 7 (с. 124) и гл. VIII, § 2 (с. 142), В. Иванов пишет: «Цикл мифов о Кикпе и Тепнесе отражает малоазийскую борьбу какой-то древнейшей мусикийской общины, имевшей тотемом лебедя, против Аполлона, — и победу Аполлона над лебедями. Что лебединая община была оргиастической, можно с вероятностью заключить из союза с нею флейтистов. Теннес, спасенный, делается царем Тенедоса, изгоняет флейтистов и вершит суды двойным топором». Теннес (Тенн) был сыном Кикна (по другому варианту, Аполлона). По наиболее распространенной версии предания, легший в основу истолкования В. Иванова, вторая жена Кикна Филонома влюбилась в Тенна, но не смогла соблазнить его и, представив свидетелем флейтиста Эвмолпа, оклеветала Тенна перед отцом. Кикн посадил Тенна и его сестру Гемитею в ящик и бросил в море. Высадившись на о. Левкофрип, Тенн назвал его Тенедосом. Когда обман раскрылся, Кикн, побив камнями флейтиста и закопав живьем Филопому, отправился к Тенну, чтоб попросить прощения, но когда он причалил к берегу, Тенн топором отрубил конец; отсюда и греческая поговорка «отрубил тенедосским топором» (Paus. X 14 1—4; Apollod. epit. III 23—27). В Дельфах топор Тенна был посвящен Аполлону. Повествовательная разработка мифа, увязывающая разноплановые элементы в такую причинно-следственную сюжетную сеть, безразлична к рудиментам обряда, которые представляют главный интерес для мифологической реконструкции В. Иванова.

[109] *...тельца котурнов...* — Упомянутые выше мальчики «Гермип» перед спуском в пещеру Трофония также должны были повязывать котурны. По сообщению Элиана (Hist. an. XII 34), на Тенедосе котурны перед жертвоприношением привязывали к копытцам новорожденных телят.

[110] *...как мы видели...* — В гл. III, § 4 (с. 30, 31), В. Иванов пишет: «Дельфийское обрядовое действо убиения Пифонова (Септерион), описанное Плутархом [Quaest. graec. 14], весьма показательно. Пифон предполагается обитателем хижины, что способствовало укреплению антропоморфического представления о нем как о прадионисийском герое; эта хижина в священном действе — то же, что в трагедии первоначальная куща (skene). В обитель Пифона, в сопровождении менад ... с зажженными светочами в руках, тайком, проникает отрок, изображающий Аполлона [по мифу, Аполлон убил Пифона на четвертый день от роду. — *Г. Г.*]. Опрокидывается жертвенный стол, как это делалось в чинопоследовании оргийных таинств; хижина поджигается светочами, возникает смятение, все опрометью бегут из дверей храма [другая повествовательная разработка того же обрядового мотива «опрокидывания жертвенника» и «поджога святилища» — в мифе о Ликаоне и его сыновьях, пожелавших накормить Зевса мясом убитого ими юноши: Зевс «опрокинул стол (это произошло там, где теперь находится Трапезунт) и уничтожил своим перуном Ликаона и всех его сыновей, кроме самого младшего Никтима» (Apollod. III 8 1). — *Г. Г.*]. После блужданий и полонения беглеца над ним совершается уставное очищение. Это страстное действо, по своему строю и духу всецело дионисийское, восходит древнейшими частями своего состава к обрядам тиад а в целом кажется продуктом литургического творчества орфиков. Печатью их синкретического умозрения отмечено то уподобление Аполлона Дионису, при котором первый почти утрачивает свои отличительные черты и превращается в эпифанию второго, как хоровожатого оргий, как Иакха элевсинских мистерий».

[111] *...ипостаси Дионисовой...* — См. публикуемую выше I главу книги; яркость пандионисийской картины, рисуемой В. Ивановым, не отменяет того обстоятельства, что мифология моря и природных циклов старше дионисийства (в частности, мотив полета Фрикса и Геллы на златорунном баране связан с древнейшим солнечным культом, вокруг которого весь приведенный здесь материал может быть развернут в отвлечении от повествовательной последовательности — последнего этапа в истории оформления греческого мифа). Убийство Пифона Аполлоном истолковано как своего рода «самоубийство», или, точнее, поглощение «новой» (аполлоновской) эпифанией Диониса «старой» (прадионисийской, пифоновской) его ипостаси.

[112] *...рода Ликомидов в деме Флии...* — В гл. VIII, § 9 (с. 151), В. Иванов пишет: «Главный культ Флии — культ Земли, именуемой Великой богиней и имеющей

при себе, в качестве оргиастического мужского коррелата, некоего дионисоподобного бога, низведенного впоследствии в герои под именем Флия (Флей — равтительный Дионис). Слияние мужского буколического элемента и женского дионисийского произошло во Флии явно под орфическим влиянием». Ниже В. Иванов отсылает читателя к *эннеатерическим* (т. е. справляемым раз в девять лет) празднествам Семелы и *Харилы* (девушки, повесившейся от горя за причиненную обиду), коррелата Просимну (Полимну), а также к аттическому обряду *Эоры*: в память о самоубийстве икарийских девушек на ветках деревьев развешивали куклы, маски, другие апотропеи (ср.: *Eisler R.* Op. cit. S. 278; Serv. Verg. Georg. II, 389).

113 ...*орфического Загрея.* — В гл. IX, § 3 (с. 167), В. Иванов пишет: «Один и тот же бог — Аид и Дионис, его же во имя безумствуют и исступляются. Трудность упомянутого отождествления в религии эсотерической проистекала из той чисто исторической причины, что подземный Зевс [т. е. Аид] был, по своей сущности, пра-Дионис, и новоявленный сын Зевсов не мог заменить своего же древнего двойника. Таинственный же смысл различения в кругу посвященных был более глубок: с древних времен мы находим в эллинской феологии и мистике отчетливое признание ипостасности, т. е. утверждение нераздельности и неслиянности лиц божества, по существу единого: и элевсинский Дионис, младенец Иакх, должен был быть различаем от подземного Зевса как ипостась сыновняя, коей единственно принадлежат атрибуты божественного рождения, смерти и воскресения. Эсхил, посвященный или слывший таковым в Афинах, не отожествляет подземного Зевса с Дионисом: «Прости, Загрей, и ты, гостеприимный царь!» — говорит его Сисиф, уходя из подземного царства. Однако тот же поэт называет Загрея то сыном Аида, то — в «Египтянах» — прямо Плутоном. Зевс, в ипостаси отца и в ипостаси сына, является в подземных обителях двуипостасно-единым Аидом—Загреем; но собственно Дионис мыслится в образе младенца Иакха».

114 ...*плакали Океаниды...* — Весь предыдущий пассаж — парафраз генеральных идей Ницше, выраженных не только в «Рождении трагедии...», но и в кн. «Так говорил Заратустра».

115 ...*перепуганные женщины Фив...* — См. «Прометей Прикованный», 400—440.

115а *«то ты еси»* — выражение из Упанишад уподоблено загадочному знаку на дельфийском храме Аполлона — эпсилону, обычно (см.: Plut. de ei ap. Delph., 392 и след.) толкуемому как второе лицо ед. числа глагола «быть» — «ты еси» (ср.: *Иванов Вяч.* Tu es // Золотое руно, 1907, № 7—9).

116 ...*нашествием Ксеркса с его «языками».* — Многоязыким называет войско персов Эсхил («Персы», 12—58): здесь перечисляются «неисчислимые пески» вокруг Нила, «многозлатый Вавилон», приславший «всесмешаннейшую толпу» воинов, и мн. др. Толкование гибели персидского войска в Греции сводится у Эсхила к тому, что Ксеркс снарядил чересчур пестрое воинство, в котором, наряду с обученным и этнически монолитным ядром, присутствовало слишком много «чужих». Сакрализация этнической чистоты греков, противостоявших племенам, подвластным персам, оправдывает анахронистически примененное В. Ивановым слово «языки», не отпускающее содержание книги от проблематики мирового религиозного процесса.

117 ...*по темному преданию об Эсхиле...* — Об этом пишет Аристотель в «Никомаховой этике» (III 2 1111а).

118 ...*после неудачи Фриниха...* — Об этой неудаче известно от Геродота, не упомянувшего более ни одного афинского «театрального события»: «Между прочим, Фриних сочинил драму «Взятие Милета», и когда он поставил ее на сцене, то все зрители залились слезами. Фриних же был присужден к уплате штрафа в 1000 драхм за то, что напомнил о несчастьях близких людей. Кроме того, афиняне постановили, чтобы никто не смел возобновлять постановку этой драмы» (VI 21, пер. Г. А. Стратановского).

119 ...*канонизации бойцов Марафона и Саламина...* — Характерно, что и в эпитафии Эсхила — участника Марафонской битвы — значимость его воинского подвига настолько превосходит «театральные заслуги», что прославившее Эсхила в веках сочинение трагедий даже не упоминается:

Евфорионова сына, Эсхила Афинского кости
Кроет собою земля Гелы, богатой зерном;
Мужество помнят его Марафонская роща и племя
Длинноволосых мидян, в битве узнавших его.
(*Пер. Л. Блуменау*).

120 *Религиозная политика Писистрата* имела две стратегические цели: объединение афинян вокруг всенародных празднеств и превращение города в политический и культурный центр эллинского мира. Для этого он расширил культ Афины (учредив новый порядок Великих Панафиней) и — главное — учредил Великие (или Городские) Дионисии, впридачу к Дионисиям Сельским (и теперь уже Малым). При этом весеннее торжество Диониса (как и другие более мелкие празднества этого бога) отмечалось ежегодно, а Великие Панафинеи — лишь раз в четыре года, и принято считать, что это свидетельствует о демократической ориентации тирании Писистрата (см. об этом: *Мищенко Ф.* Опыт по истории рационализма. Казань, 1884. С. 139—147).

121 ...*авторитета мистерий*... — Речь идет об Елевсинских мистериях. Стародавнее соперничество Елевсина с Афинами продолжалось (правда, в гораздо более мягких формах) и в историческое время. Культовый центр Деметры—Бримо и Персефоны—Коры, Елевсин соединял в себе гнездо аристократической оппозиции и древнейший очаг благочестия не только для Аттики, но в значительной степени и для остальной Греции. Это представление об Елевсине как священной земле, способной карать преступников и созывать к себе самих богов, а также не подпускать к себе чужих, передано Геродотом (VI 75; VIII 65; IX 65).

122 Именно в *мифе о титанах*, растерзавших Диониса, а потом — после возрождения бога — высмеянных им самим, — содержится один из мифологических корней драмы: вымазанная перебродившим суслом или свежим соком черного винограда личина бога-дразнилы мыслится прообразом театральной маски.

123 ...*апостола Дионисова*. — См. трагедию Еврипида «Вакханки».

124 ...*из недр могильного кургана*. — См. «Персы», 680 и сл.

125 ...*гневается на своих обидчиков*. — См. Гомер. «Одиссея», XI 543—562.

126 ...*Дионис в челне Харона*... — В комедии Аристофана «Лягушки».

127 ...*гимна на корабле пиратов*... — Гомеровский гимн VII.

128 *Альтман Моисей Самойлович*, советский филолог-классик, автор ряда работ по мифологии, античной литературе, а также русской и советской литературе. См. его воспоминания о В. Иванове: *Альтман М. С.* Из бесед с поэтом Вяч. Ив. Ивановым. Баку, 1921 год. Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Тарту, 1968. Вып. 209.

128а ...*почти исключительное владение женщин*. — Женщины принадлежали по существу к иному — по сравнению с полноправным мужским населением — религиозному миру. Можно выделить два уровня религиозной жизни греков. Первый, «политический», на котором религия является силой, включающей человека в «государственную» жизнь. Второй — «частный», «низовой», в большей степени связанный с хтоническими культами; с гражданской жизнью он может быть связан лишь косвенно и прямых политических функций не иметь: это как раз религия женщин. Две главные функции женщины в жизни гражданской общины — деторождение и ткачество — могут считаться основой их религиозной функции и, в частности, особой роли в отправлении различных магических процедур — от проводов покойника до священной вспашки под новый посев. В связи с этим существенно обозначить две главные функции женщины в мифе: первую можно назвать «деструктивной» (напр., Пандора, Деянира, Медея, Клитемнестра), вторую — функцией «покоренного зверя», «подъяремного животного» (напр., Кирка, Пенелопа). Сквозь призму этих мифологических функций лучше видно, почему в афинском обществе, например, женщины искали компенсацию своему низкому гражданскому статусу в «религии одержимости и экстаза» (см.: *McClees H.* A Study of Women in Attic Inscriptions. Diss. Columb. N. Y., 1920; ср. *Gould J.* Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens // Journal of Hellenic Studies, 1980. Vol. 100. P. 38—59).

129 ...*дифирамб царю Дионису*. — По традиции (см. Плутарх. О музыке, 28), Архилоху «приписывается первое применение эподов, (трохаических) тетраметров,

а также ... различное исполнение ямбических стихов: одни читались под аккомпанемент, другие пелись; в таком виде этим приемом воспользовались впоследствии трагические поэты, а Крекс применил это заимствование к исполнению дифирамбов» (пер. А. Ф. Лосева).

130 *«Гефиризм»* — обмен ритуальными ругательствами на мосту через Кефис («гефира») во время Елевсинских мистерий (см. об этом: *Толстой И. И.* Инвективные песни аттического крестьянства. Статьи о фольклоре. М., 1966. С. 73—79).

131 *Ара* — олицетворение несчастья, навлекаемого чьими-то проклятьями.

132 *...дохмий...* — См. *Денисов Я.* Дохмий у Эсхила. СПб., 1895.

133 *...в хороводе менад.* — В главе II, § 2 (с. 25, 26) В. Иванов пишет: «Говоря об отторжении значительной части сакральной сферы женского экстаза [Артемида, становящаяся сестрой Аполлона. — *Г. Г.*] от Диониса и о подчинении ее Аполлону, надлежит вспомнить Муз, увенчивающихся на Геликоне тем самым лавром, который был унаследован Фебом от Диониса. Музы, образовав хор Аполлона—Кифареда, но сохранив, однако, по местам и свои отдельные культы и празднества, не утратили окончательно своей древнейшей связи с богом оргий, каковая обнаруживается, например, в отношениях Мельпомены к Дионису—Мельпомену. [В софокловой «Антигоне»] Музы приравнены к менадам и взяли в руки вакхические флейты вместо Аполлоновых лир. Музы — пестуньи Вакха, по Диодору (IV 4). Сынами Муз, кроме Орфея, являются дионисийский герой Рес и дионисийский лирник Лин. Дионис на дифирамбическом Наксосе хоровожатый Муз, Мусагет».

134 *...Аполлон овладевал пифией.* — Появление здесь такой относительной хронологии не случайно: по традиции, первой прорицательницей, рассказавшей о грядущей Троянской войне, была дельфийская пророчица Герофила (Павсаний называет ее сивиллой), сочинившая и первый гимн Аполлону (X 12 2—7). Подробнее об этом см.: *Лосев А. Ф.* Реставрация хтонического Аполлона в Дельфах. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 313—333.

135 *...подземным богом...* — Имеется в виду Гермес; устроение им лиры — будущего атрибута Аполлона — важный мифологический факт: «Шкуры (угнанных у Аполлона) коров Гермес прикрепил к скалам, а мясо частью сварил и съел, а остальное сжег. После этого он быстро возвратился в Киллену. Перед пещерой он нашел пасущуюся черепаху. Очистив ее панцирь от мяса, он натянул на него кишки коров, зарезанных им до этого, и изготовил лиру ... Услышавший его игру на лире Аполлон отдал Гермесу коров в обмен на лиру» (*Аполлодор.* Мифологическая библиотека. III 10 2, пер. В. Г. Боруховича, см. об этом подробнее: *Рабинович Е. Г.* Лира Гермеса. Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 69—75).

136 *...подземного вещего змия.* — Имеется в виду мифологический комплекс, сложившийся вокруг Корикийской пещеры, находившейся на полпути от Дельф к вершине Парнаса: здесь, в любимом местопребывании нимф и Пана, змей Пифон (убитый впоследствии Аполлоном) воспитывал змея Тифона (впоследствии побежденного Зевсом); в Корикийской же пещере, чудесным образом находящейся одновременно и в Киликии, змеедева Дельфина стерегла Зевса, у которого Тифон вынул сухожилия, позже возвращенные ему Гермесом и Эгипаном; подробности см. в «Мифологической библиотеке» Аполлодора (I 6 3).

137 *«Мималлонами»* и «мималлонками» называли участников дионисийских оргий в Македонии.

138 *..расцветшего из Крита...* — Следует добавить, что и победителем первого состязания исполнителей гимнов Аполлону был критянин Хрисофемид (Paus. X, 7 2).

139 *...утрату ее былого господства.* — Концепция противостояния «патриархального» Ореста и «матриархальной» Клитемнестры, «жрицы двойного топора», более подробно рассмотрена в главе об Оресте как «прадионисийской ипостаси» (IV, § 5).

140 Вильгельм *Маннгардт* (1831—1880), немецкий этнолог и мифолог, один из основоположников научного изучения «народной старины», впервые применивший новые методы синхронного обследования земледельческих обрядов на обширных территориях. Выдающимся итогом работы В. Маннгардта стал труд о бо-

жествах и культах полей и лесов (*Mannhardt W.* Wald- und Feldculte. B., 1875—1877).

141 *Джеймс Джордж Фрэзер* (1854—1941), английский филолог-классик и фольклорист, профессор социальной антропологии в Ливерпульском университете. Разработав свой вариант «основного мифа», обосновывал идею ритуального происхождения мифологии. Главный труд — «Золотая ветвь» — начал выходить в 1890 г. (*Frazer J. G.* The Golden bough. L., 1890). Во время работы над «Дионисом...» В. Иванову были известны и другие труды Фрэзера (The belief in immortality and the worship of the dead. L., 1913—1924. Vol. 1—3).

142 *Готфрид Герман* (1772—1848), немецкий филолог-классик, выдающийся знаток древних языков, отстаивавший необходимость филологической критики «романтической мифологии» Карла-Отфрида Мюллера (см. примеч. 31) и Ф. Велькера (см. след. примеч.).

143 *Фридрих Велькер* (1784—1868), немецкий филолог-классик и археолог, профессор ряда немецких университетов, автор основополагающих работ по греческой трагедии и эпической традиции; значительный интерес представляет дневник путешествия Велькера по Италии, Греции и Малой Азии (В., 1865).

144 «*Аглаофам*» — выдающийся памятник мифологической литературы нового времени, принадлежащий перу Христиана-Августа Лобека (1781—1860) и направленный против символологии Ф. Крейцера (см. примеч. 146). Аглаофам — имя легендарного учителя Пифагора, впервые упомянутое лишь в позднейших источниках (*Lobeck Chr. A.* Aglaophamos. Bd. 1—2. Königsberg, 1829. Bd. 1—2).

145 *Георг Фридрих Крейцер* (1771—1856), немецкий филолог-классик, профессор Гейдельбергского университета, автор многих книг по истории античной литературы, философии, искусства, издатель текстов. Его книга «Символика и мифология древних народов, в особенности греков» (*Creuzer G.-F.* Symbolik und Mythologie der alten Völker. Leipzig; Darmstadt, 1810—1824) вызвала ряд известных ответных критических публикаций (*Hermann G.* Briefeüber Homer und Hesiod. Heidelberg, 1818; *Voss I. H.* Antisymbolik. Stuttgart, 1824). Полемика вокруг книги Крейцера сыграла значительную роль в развитии науки об античности и, в частности, побудила филологов и философов второй половины XIX в. к формированию нового образа античности (см.: *Rohde E.* Friedrich Creuzer und Karoline von Günderode. Heidelberg, 1896).

146 *Соломон Рейнак* (1858—1932), французский археолог, историк искусств. В. Иванов имеет здесь в виду его фундаментальные работы по всеобщей истории искусства («Аполлон», многократно переиздававшийся и переведенный на все европейские языки; в 1912—1938 гг. пять раз выходил по-русски), истории литературы («Минерва») и религий («Орфей», русский перевод которого был запрещен царской цензурой).

147 *...по теории Гельмгольца...* — Нарастающий с начала столетия (в России, как и в остальном мире) интерес к философским взглядам Г. Л. Ф. Гельмгольца (1821—1894) не прошел мимо В. Иванова: само упоминание его имени в контексте «принципиального вопроса о примате „бытия“ перед „сознанием“» дает, в частности, повод предположить, что В. Иванов был готов полемизировать с философски неграмотной критикой идей Гельмгольца, идей, знакомых русскому читателю по многочисленным изданиям конца XIX в. (Факты и восприятие. М., 1880; Взаимодействие сил природы. М., 1899).

148 Герман *Дильс* (1848—1922), немецкий филолог и историк философии, издатель фрагментов досократиков.

149 *Макарей* — митиленский жрец Диониса; он убил отдавшего ему на хранение золото чужеземца и зарыл его труп в храме. В наказание Дионис наслал безумие на его сыновей: подражая жертвоприношению, один заколол другого на алтаре, но был тут же убит матерью, которая ударила сына выхваченным из огня поленом, но и сама была убита на месте: Макарей поразил ее тирсом, был схвачен, под пыткой сознался в убийстве чужеземца и казнен (Ael. Var. Hist. XIII 2).

150 *...Меланиппе...* — В гл. IV, § 6 (с. 61), В. Иванов пишет: «С другим страдальческим обликом Диониса—Аида встречаемся мы в лице прекрасного юноши Меланиппа, античного Ромео эпохи романтических переделок и украшений

мифологического предания. Он влюблен в юную жрицу патрской Артемиды-Трикларии по имени Комэто, и проводит с нею ночь в храме ужасной богини. История погибших любовников [их принесли в жертву богине. — *Г. Г.*] должна была служить этиологическим объяснением человеческих жертв обоего пола, которые приносились сопрестольникам, древнему Дионису и Артемиде...»

150а ...*названо прамифом.* — Здесь В. Иванов идет тем же путем, что и его младший современник К.-Г. Юнг (1875—1961) с его учением об архетипах, «коллективном бессознательном» и т. д.

151 ...*по поводу Эриний...* — В гл. III. § 4 (с. 51, 52), В. Иванов пишет: «Что Эринии во многом подобны менадам, — те и другие, например, «ловчие собаки», — не подлежит сомнению; вопрос в том, позднее ли стали воображать или изображать их наподобие менад, или же они (Эринии, не Эвмениды) — стародавняя проекция в мифе культовой реальности менад первоначальных. Мы уверены в последнем: произвола в мифотворчестве нет, и предположенное уподобление должно было бы опираться на какое-либо соотношение между кругом Эриний и кругом Диониса, но и подземный Дионис им вовсе чужд. С другой стороны, если нам удалось напасть на след прадионисийских менад, то мы прямо видим их перед собою в лице Эриний. Сравним Эсхиловых Эриний и Еврипидовых вакханок: не так же ли засыпают те и другие от бешеной погони или исступленного кружения, и, чуткие, вскакивают, чтобы продолжать наяву священный свой бред? Эринии — представительницы ветхого завета эллинской религии. Их дионисийские атрибуты изначальны, ибо не было основания ни цели одарять их таковым после: буколический кентрон или обоюдоострая секира и плющевой венок. Они мычат, как коровы, а мычанье быка или подражание этому звуку мы знаем как отличие дионисийских оргий. Эсхил рядит Эринию в черную козью шкуру, придавая ей соответствующее наименование Диониса (Эвм. 680). Прежде чем Киферон, змеиное гнездо, стал священною горою Диониса (Verg Aen. IV 301—303), им владели увитые змеями жрицы Ночи: отсюда предание о гибели юноши Киферона, презревшего любовь Эринии Тисифоны, — от жала ее змеи. Страстная легенда запечатлела культовую память о мужеубийственных оргиях киферонских менад, еще не укрощенных дельфийской религией. Так отражение обрядовой действительности в мифе восполняет недостаток прямых свидетельств о доаполлоновском, прадионисийском прошлом парнасского оргиазма».

152 ...*«Истории греческой религии»...* — См. *Gruppe O.* Geschichte der Klassischen Mythologie: Lpz., 1926.

153 ...*из магнетской надписи...* — В гл. II, § 3 (с. 44, 45), В. Иванов пишет: «Надпись из Магнесии на Меандре, начертанная (по-видимому, заново) в I в. по Р. Х., но говорящая о событиях более или менее отдаленной древности, приводит дельфийский оракул, в исполнение коего магнеты призвали из Фив менад, чтобы учредить в своем городе оргии Дионису по беотийскому чину (Paus. I 43 5). Вот наш перевод надписи: «В добрый час. Пританом был Акродем, сын Диотима. Народ магнетов вопросил бога о бывшем знамении: в сломленной ветром чинаре, ниже города, обретено изваяние Диониса; что знаменует сие народу и что делать ему надлежит, дабы жить безбоязненно в вящем благоденствии? Священновопрошателями посланы в Дельфы: Гермонакт, сын Эпикрата, и Аристарх, сын Диодора. Бог изрек:

Вы, что в удел у Меандровых струй улучили твердыню,
Нашей державы надежный оплот, о магнеты, пришли вы
Вещий из уст моих слышать глагол: Диониса явленье,
В полом расщепленном древе лежащего, юноши видом,
Что знаменует? Внемлите! Кремля воздвигая громаду,
Вы не радели владыке сложить пышнозданные домы.
Ныне, народ многомощный, восставь святилища богу:
Тирсы угодны ему и жреца непорочного жертвы.
Путь нам обратный лежит чрез угодия Фивы священной;
Там обретете менад из рода Кадмовой Ино.
Оргии жены дадут вам и чин благолепный служений,
И Дионисовы сонмы священнопоставят во граде.

Согласно божественному вещанию, чрез священновопрошателей приведены были из Фив три менады: Коско, Баубо и Фессала. И Коско собрала сонм (фиас) тех, кто у чинары; Баубо же — сонм, что перед городом; Фессала же — сонм катабатов (нисходящих). По смерти были они погребены городом. Прах Коско покоится в селении Коскобуне (холм Коско), Баубо — в Табарне, Фессалы — близ театра».

Эта надпись не только подтверждает известия о коллегиях менад и наблюдения о их насаждении центральною религиозною властью, т. е. дельфийским жречеством, в Спарте, Ахайе, Элиде, но и проливает свет на традиционные нормы организации женских оргий».

154 *Müller C. O.* Geschichten Hellenischer Stämme und Städte. B., 1824; Id. Über die Wohnsitze, Abstammung und ältere Geschichte des makedonischen Volkes. B., 1825.

155 *Rohde E.* Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube... Tübingen, 1909. Bd. 2. S. 38.

156 *...с ее культом Сомы (в Авесте Хаома)...* — См.: von *Roth R.* Der Adler mit dem Soma. «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1882, Bd. 36. S. 353; ср.: *Bloomfield M.* The Myth of Soma and the Eagle. «Festgruß an R. von Roth». Stuttgart, 1893. S. 149—155.

157 *...с его почитанием Осириса.* — См.: *Lefebvre E.* Le mythe osirien. P., 1874—1875. Vol. 1—2.

158 *..из отчего лона.* — В гл. V, § 1 (с. 78), В. Иванов пишет: «Ферекиду приписывали изъяснение Дионисова божества как «текущего из Зевсова лона в Нису», т. е. в земную растительность. Дионис в этом смысле «Нисейский бог» по преимуществу, что слышалось грекам уже в звуке его имени, как бы говорившего им: сын отчий, небесная влага» ... Эпитет «Одождитель» истолковывается то как сын (Hyes — hyios) по созвучию, то правильно — как «одождитель», но с домыслом — «ибо амбросией одождит его Зевс». В месяце Ленеоне справлялся Дионису праздник, именовавшийся «Амбросия». Ср. важное новейшее исследование: *Гаврилов А. К.* Рождение Диониса и рационалистическая апологетика (Eurip. Bacch. 286—297) // Philologia classica. Язык и стиль памятников античной литературы. Л., 1987. Вып. III. С. 18—31.

159 *Поль Фукар* (1836—1905), французский археолог, с 1878 г. член Академии надписей, автор фундаментальных трудов по истории античной религии и эпиграфике, в том числе издатель дельфийских надписей.

160 *...числовой символикой страстей Осириса.* — В гл. IX, § 7 (с. 174), В. Иванов пишет: «В Египте эллинские теологи узнали, что цельный состав седмеричен и что расчленение есть разъятие седмицы, а восстановление седмицы в единстве — возрождение, что отразилось в числовом принципе мифа о титанах и института герэр и в то же время заставило искать мистического коррелата Дионису, как бога восстановителя, представляющего собой седмицу и монаду вместе: так был истолкован Аполлон [гептахорд, т. е. «семиструнный». — *Г. Г.*] дельфийским жречеством и пифагорейством». Космологическая семантика семерки исследовалась в современной автору работе: von *Andrian F.* Die Siebenzahl in Geistesleben der Völker. «Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte». München, 1901. Bd. 31. Новая литература и общее рассмотрение нумерологической проблематики см. в статье: *Топоров В. Н.* О числовых моделях в архаичных текстах // «Структура текста». М., 1980. С. 3—58.

161 *Эдуард Мейер* (1855—1930), выдающийся немецкий историк античности: *Meyer Ed.* Geschichte des Alterthums. Stuttgart, 1884. Bd. 1. S. 629—645, 680.

162 *...«Зевс—Вакх».* — См. публикуемую в наст. издании гл. I, § 1.

163 *...в скале Jazyly-Kaja...* — Святилище Язылыкая возле Богазкёя.

164 *Черты Сандона переносятся на Геракла...* — В гл. IV, § 7 (с. 69), В. Иванов пишет: «В свою раннюю пору Геракл (по-видимому, Сандон хеттитского Тарса) [Сандон, или Санда, — лувийское божество войны, включенное в хеттский пантеон. — *Г. Г.*] был прадионисийским сопрестольником оргиастической богини, умирающим на костре и воскресающим, увенчанным виноградными гроздьями, грозными своими рогами и обоюдоострой секирой. Он был тогда и навсегда остался своего рода богочеловеком, претерпевающим страсти».

165 *...пантера Тешуба...* — Существовали и другие обрядовые ипостаси хурритского бога грозы Тешуба (напр., бык).

166 *...поклонников Мифры...* — Древнеиранский бог Митра (Мифра) почитался наравне с Зевсом (Юпитером) и даже отождествлялся с ним римскими легионерами от западных до восточных границ империи; отождествление Митры также с Гелиосом и Гефестом, свидетельствующее о высокой «валентности» этого явно заимствованного персонажа в греко-римской мифологии, позволяет допустить аналогию между становлением митраизма и дионисийства в его «пра-формах».

167 *...ни с типом thyein.* — Различение жертвоприношений богам (thyein) и героям (enagizein) восходит к Геродоту: «Наши изыскания показывают, что Геракл — древнее божество. Поэтому некоторые греческие города воздвигают два храма Гераклу: в одном ему приносят жертвы как олимпийскому божеству, в другом — заупокойные жертвы как герою» (II 44).

168 *А. Бергень* (1838—1888) — французский мифолог-индоевропеист.

169 *...вызванных порой их нашествием или вселением.* — Следует добавить к этому, что логово Лернейской гидры (или сама Лерна) — это «источник Амимоны», где данаиды погребли головы своих убитых женихов — египтян (Apollod. II 1 4—5): поэтому только одна голова чудовища считалась бессмертной (II 5 2). Говоря далее о «силе заражения» и «решимости сопротивления», В. Иванов отсылает читателя к мифу-связке о Геракле, совершившем свой второй подвиг — уничтожение гидры: герой пострадал от незаживающих укусов гидры в местах, не защищенных шкурой Немейского льва; оракул велел Гераклу идти на восток до тех пор, пока не набредет на реку, в которой растет целебный цветок, видом своим напоминающий гидру; этим гомеопатическим средством оказался лотос, найденный Гераклом в Финикии.

170 *...представления о рождении и смерти Зевса сближают его с богом Малой Азии.* — О Критском Зевсе см.: *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 89—265.

171 *...прадионисийские черты.* — См. об этом в гл. II, § 2 (с. 35, 36): [После того как Дионис сделается Дельфинием, пифийским прорицателем] «Когда Дионис родится, он станет уже только Аполлоновым сопрестольником, каковым никогда бы стать не мог, если б издавна не был владыкою Дельфов, как пра-Дионис ... Гомеровский гимн к Аполлону представляется нам памятником борьбы нового жреческого влияния с исконным укладом оргиастического культа, основанного на женском пророчествовании и почитании женского божества с его мужским прадионисийским коррелатом. Пришлец Аполлон, по свидетельству гимна (265), вступая в свое новое владение, проходит между рядами треножников: не предполагается ли этим существование пифийского треножника? Дионисийским одушевлением охвачены крисейские жены и девы, подымающие при виде света от очага Аполлонова священный вопль (267) Аполлоново господство не вносит в приемы дивинации ничего нового».

Ср. формулу общности Аполлона и Диониса, данную А. Ф. Лосевым: «Аполлон своим вхождением в семью олимпийских богов много способствовал их приближению к человеку, и именно к интимной стороне его бытия. Правда, основная роль в развитии этого имманентизма олимпийских богов человеку принадлежит не Аполлону, но Дионису. Аполлон по сравнению с Дионисом воспринимался со стороны внешних проявлений божества как бог, изливающий свет. Аполлон и Дионис оказались основными божествами в Дельфах. Понимание их сущности способствовало развитию тогдашнего религиозного имманентизма. ‹...› В VII в. до н. э. пронеслась по Греции дионисийская буря, смешавшая на своем пути стройные и пластические олимпийские образы. Аполлону, этому главному представителю олимпийского оформления, пришлось отказаться от своего недоступного величия, приблизиться к интимному человеческому пониманию и тем самым объединиться с Дионисом, который в своем чистом виде, т. е. в виде буйного оргиазма, конечно, тоже не мог рассчитывать на длительное существование. Вот почему развитие индивидуализма ‹...› должно было необходимым образом прийти к объединению этих двух божеств, Аполлона и Диониса, подобно тому, как и вообще везде в греческой жизни того времени культурно-социальный прогресс совершался при помощи перевода ста-

рой, олимпийской религии и мифологии на язык нового, свободно-индивидуального, научного, художественного или социально-политического сознания. Таким образом, Аполлон и Дионис теперь вновь объединились наподобие своего старинного хтонического родства, и это объединение произошло в Дельфах <...>. Аполлон и Дионис не есть самый факт становления, но скорее форма этого становления, его направление, его оформление, его смысл. Однако смысл этот в отношении Аполлона и Диониса понимался по-разному. Аполлон — это объективная оформленность и осмысленность бытия; он бог света и солнца, дающих возможность предметам быть видимыми, а видящим — видеть их в ясных очертаниях. Дионису свойственно демонстрировать скорее субъективное самосознание, субъективную данность вещей или существ [их «страсту́ю», по Иванову, природу. — *Г. Г.*], Дионис будит внутреннее самочувствие человека, и все видимые и оформленные предметы воспринимаются из глубины человеческого самочувствия и в свете этого самочувствия» (*Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии, с. 314—345).

172 *...скрываемый Афродитою в ковчеге...* — В. Иванов разбирает цикл легенд о ковчеге, собранных Г. Узенером (гл. VII, § 7, с. 123—124): Стафил заключает в ковчег свою дочь Ройо, Акрисий — Данаю, Алей — Авгу и т. п. Компромиссным ответом на требование В. Иванова, чтобы «страдающий бог» был «сыновней ипостасью небесного отца», могут служить мотивы «деда поневоле» (напр. Акрисий) и кровосмешения (напр., Адонис).

173 *...двойник и соперник Диониса.* — См. гл. II, § 7 (с. 70, 71): «Древнейшая история Геракла в эллинстве — история неудавшейся попытки объединить элементы будущей Дионисовой религии вокруг этого «героя-бога», как именует его Пиндар (Nem. III 22) наименованием, собственно подобающим одному Дионису Геракл и Дионис воистину братья. Боги не могут победить Гигантов без помощи двух героев, рожденных Зевсом от смертных матерей — Семелы и Алкмены. Запрет клясться именем Геракла и равно именем Диониса под кровлею дома также указывает на одинаковое чувствование обоих как носителей какой-то грозовой, безумно и разрушительно высвобождающейся силы (Plut. Quaest. Rom. 28). Оба служат мистическим звеном, соединяющим мир живых и мир загробный: ибо Геракл более древний посетитель Аида, чем дионисийские Тесей и Пирифой [Тесей помогал Пирифою, пожелавшему похитить Персефону. — *Г. Г.*], — он укротил Кербера, он и на земле одолел бога смерти [отнял у Танатоса Алкесту]; поэтому мисты нисходят в подземное царство под общим покровительством обоих братьев. Стремление в теснейшем сближении представить обоих, равно воплощающих собою религиозный идеал бога-сына, страдальца и спасителя, сказалось в следующей, поздней эпохи, надписи (Палатинская Антология II, p. 682):

Оба из Фив, Громовержца сыны, и воители оба:
Тирсом ужасен один; палицей грозен другой.
Смежны обоих столпы; и оружия сходны обоих:
Шкуры оленя и льва, систр с бубенцами, кимвал.
Гера обоим враждебна. Бессмертными землю покинув,
Оба взошли на Олимп. Оба питомцы огня.

Этолийский цикл дионисийских легенд и дионисийская генеалогия этолийских героев восполняется преданием, что мать Мелеагра, Алфея, супруга Ойнея, родила от Диониса Дианиру (Деяниру): так Геракл связывается со своим божественным братом и через роковую виновницу страстно́й своей смерти».

174 В качестве «позднейшей ипоста́си, более древней по происхождению, нежели сам Дионис», *Мелитей* представляет особый интерес как свидетель братства-вражды охотника и зверолова (Ловчего и Стреловержца): Мелитей был сыном Зевса и нимфы Офреиды; опасаясь гнева Геры, мать унесла его в лес, где кормилицами мальчика стали пчелы, и он быстро превзошел других детей ростом и силой; однажды с ним столкнулся в лесу Фагр — сын Аполлона и Офреиды, которому было предсказано, что он должен спасти «вскормленного пчелами родича». Фагр подобрал Мелитея и дал ему это имя (Ant. Lib. 13).

175 *...частичной феокрасии.* — Здесь употреблено в значении «смешение (соедине-

ппе) божественных функций (обликов или атрибутов)». Одним из примеров такой «феокрасии» является культ Ареса Женоприимца в Тегее, в основе которого лежит предание о победе тегейских женщин над лакедемонянами: после этой победы женщины «принесли Аресу собственную благодарственную жертву и не пригласили мужчин к жертвенному мясу»; жрицы Ареса Женоприимца отождествляются здесь с дионисийскими менадами как, в терминологии В. Иванова, «прадионисиянки» (см. Paus. VIII 48 4; на Ареса как «пра-Диониса» указывает и плющ — важнейший общий атрибут фракийского культа Диониса и Ареса).

176 *...оставившем следы в позднем Риме...* — Имеется в виду греческая обработка предания о Ромуле (так, его внезапное исчезновение уподобляется растерзанию Диониса; Ромулу принадлежит прадионисийский флористический атрибут — руминальская смоковница, и т. п.).

177 *...синкретизм двух самобытных культов...* — «Тот же мотив брака как причины слияния прадионисийской культовой формы, первоначально независимой от Диониса, с чисто дионисийским культом менад, мы встретим в легенде о Макарее» (ср. примеч. 150).

178 *...навьи дни...* — Дни поминовения усопших.

179 Три эллинских тропы — исследователя, поэта, религиозного мыслителя — то сходились, то разделялись на крутизне жизни Вячеслава Иванова: с первого посещения Дельфийского храма Аполлона в 1901 г., где среди руин «на мгновение промелькнул, смеясь, плющом увенчанный бог, чародей и притворщик, окруженный пляшущими демонами темных недр» (с. 414 наст. изд.; см. также: По звездам. СПб., 1909) — через последнее расставание с Россией, встречу с оргиастическим Востоком (начало 20-х годов в Баку) и до прибытия в последнюю столицу античности и к главному престолу христиан. Дионис и дионисийство оказались не просто *темой* научного исследования, хотя книга, часть которой здесь публикуется, — яркий памятник научной литературы, полный предчувствий и готовых методик для нескольких направлений науки середины и второй половины века (семиотика, структурализм). Для поэта «Дионис» стал линзой, кристаллом, позволившим ясно, иногда — до отвращения ясно увидеть, разглядеть в культуре то, что не доступно трезвой академической голове, настаивающей на своей трезвости. Вскоре после выхода в Баку книги «Дионис и прадионисийство» Вяч. Иванов, будучи уже в Италии, в Павии, пишет «Палинодию» (январь 1924 г.).

Иль твой гиметский мед ужель меня пресытил?
Из рощи миртовой кто твой кумир похитил?
Иль в вещем ужасе я сам его разбил?
Ужели я тебя, Эллада, разлюбил?
Но, духом обнищав, твоей не знал я ласки,
И жутки стали мне души недвижной маски,
И тел надменных свет, и дум Эвклидов строй.
Когда ж, подземных флейт разымчивой игрой
В урочный час ожив, личиной полой очи
Мятежною тоской неукротимой Ночи,
Как встарь, исполнились, — я слышал с неба зов:
«Покинь, служитель, храм украшенный бесов».
И я бежал, и ем в предгорьях Фиваиды
Молчанья дикий мед и жесткие акриды.

Дионис много помогал понять в последующих двадцати годах — самых страшных в европейской истории — и поэту в Риме, и тому, кто — подобно ученику и продолжателю Вяч. Иванова — А. Ф. Лосеву, — оставаясь в России, полной мерой хлебнул «европейской ночи».

Одна из последних вех на эллинской тропе Вяч. Иванова — стихотворение из «Римского дневника» 1944 г.:

Языков правду, христиане,
Мы чтим: со всей землей она

В новозаветном Иордане
Очищена и крещена.
О Слове Гераклиту голос
Поведал, темному темно,
И шепчет элевсинский колос:
«Не встанет, не истлев, зерно».
Так говорило Откровенье
Эллады набожным сынам,
И Вера нам благоговенье
Внушает к их рассветным снам.

Эти строки поэта, написанные 27.IX 1944 г., позволяют лучше понять «Диониса и прадионисийство» как литературный памятник. С его архаизирующей тяжеловесностью, профессорской отрешенностью, готовой в любой момент обернуться предчувствием новых бедствий, точно подготовленных само́й культурной почвой, единящей Восток и Запад, труд Вячеслава Иванова стал сегодня обретенным «прамифом» отечественной культуры.

Г. Ч. Гусейнов

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

СОДЕРЖАНИЕ

ЭСХИЛ

Трагедии в переводе Вячеслава Иванова

ПРИЛОЖЕНИЯ

ЭСХИЛ

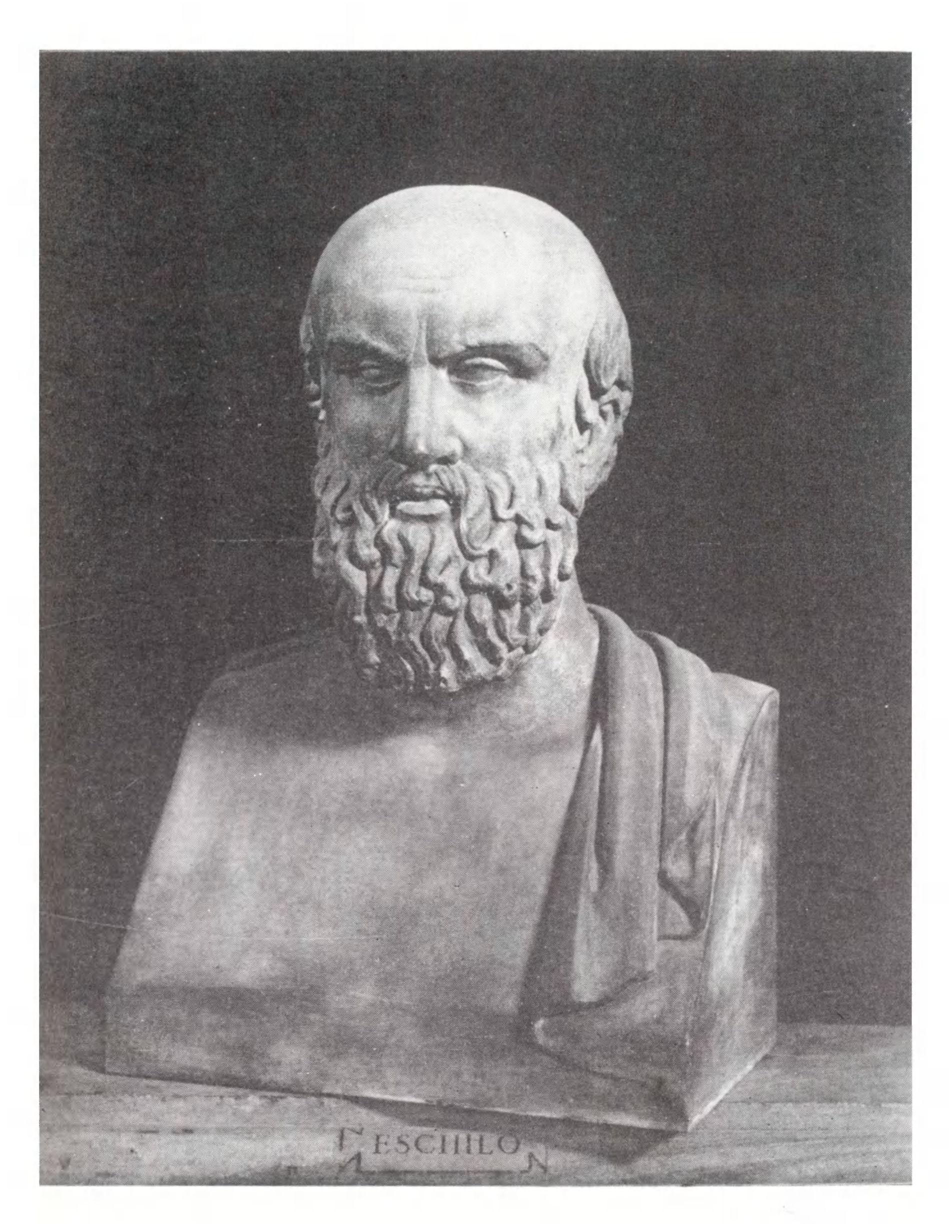
ТРАГЕДИИ

В переводе
Вячеслава Иванова

Утверждено к печати
Редакционной коллегией серии
«Литературные памятники»
АН СССР

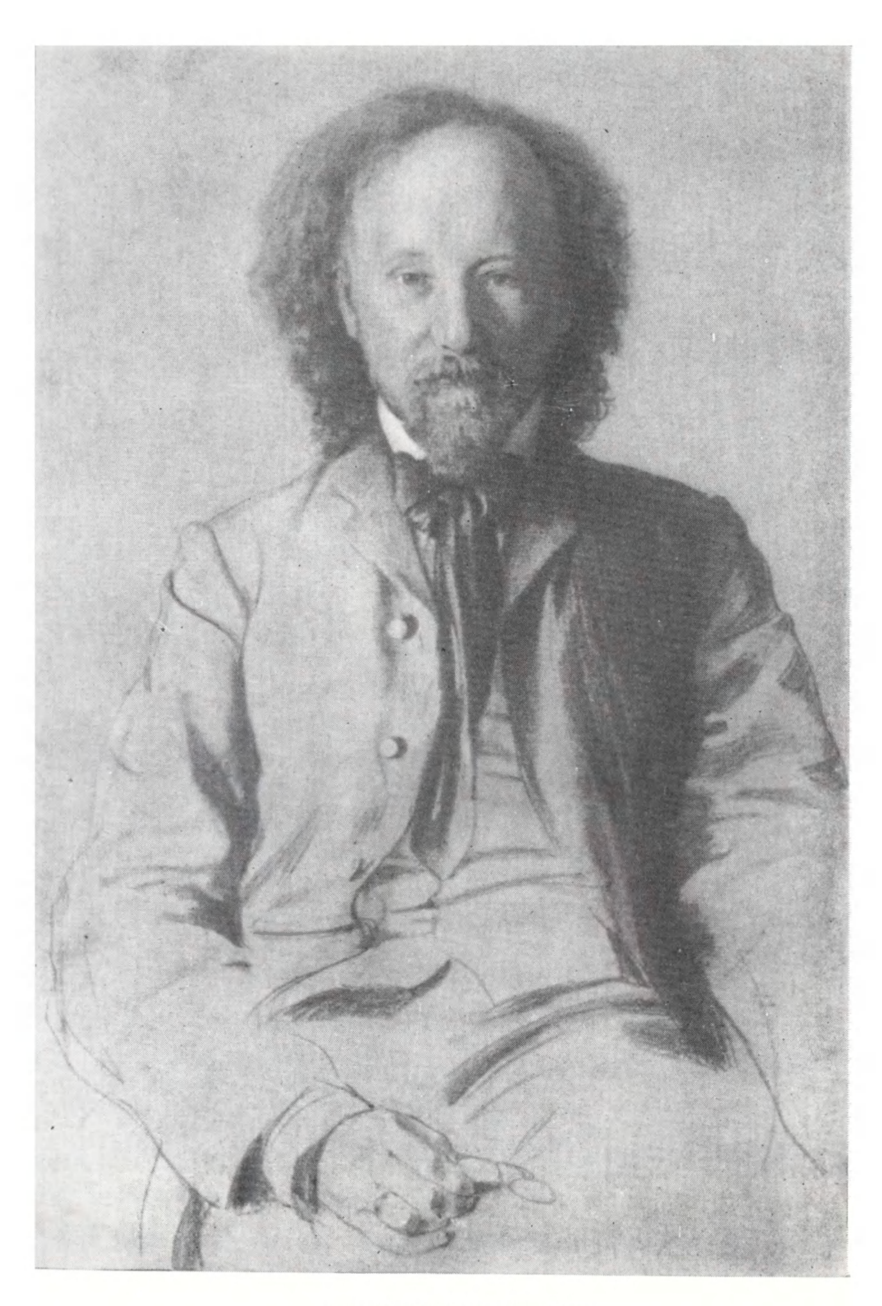
Редактор
И. Г. Древлянская
Художник
Е. А. Михельсон
Художественный редактор
Н. Н. Власик
Технический редактор
Н. Н. Кокина
Корректоры
Л. А. Лебедева,
Л. И. Левашова

ИБ № 38039
Сдано в набор 02.01.89
Подписано к печати 06.04.89
Формат 70×90¹/₁₆
Бумага офсетная № 1
Гарнитура обыкновенная новая
Печать высокая
Усл. печ. л. 44,61. Усл. кр. отт. 45,78
Уч.-изд. л. 44,9
Тираж 30 000 экз. Тип. зак. 1162
Цена 6 руб.
Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485,
Профсоюзная ул., 90
Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12



ЭСХИЛ

Капитолийский музей.
Рим. Фото Алинари



ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

Рис. К. Сомова. Ок. 1905 г.

ПРОЛОГЪ.

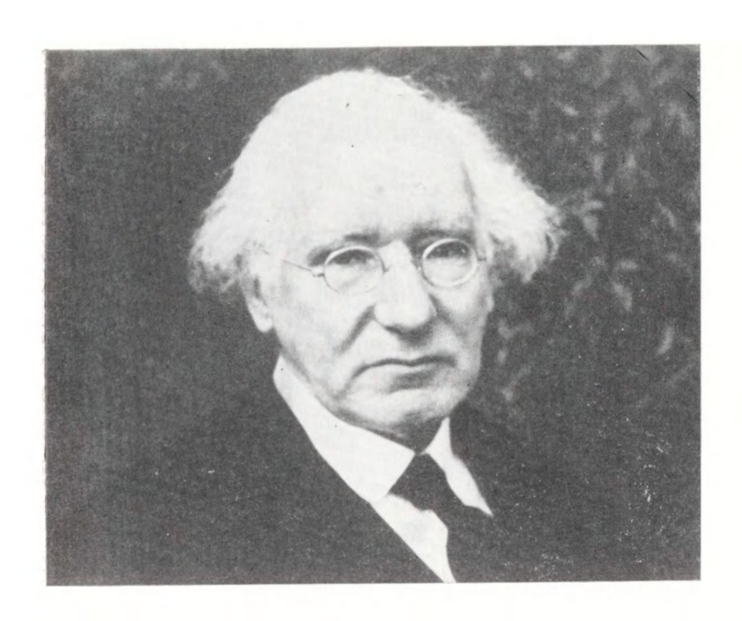
Сцена I.

Площадь передъ храмомъ Феба Аполлона (Локсія) въ Дельфахъ. По сторонамъ площади толпы богомольцевъ. Передъ ними на храмовой паперти, у запертыхъ дверей, Аполлонова жрица-прорицательница, увѣнчанная лавромъ, съ [illegible] въ рукахъ.

Пиѳія.

Въ молитвахъ именую прежде всѣхъ боговъ
Первовѣщунью Землю. Послѣ матери
Ѳемиду славлю, что на прорицалище
Второй возсѣла, — помнятъ были. Третья гость
Юнѣйшая Титанидъ, Феба. Дочь Земли,
Сестры произволеньемъ, не насиліемъ
Стяжала Феба царство. Вмѣстѣ съ именемъ
Престолъ далъ бабкой внуку въ колыбельный даръ.
Отъ озера отчизны, отъ Делійскихъ скалъ,
Сюда причаливъ къ пристанямъ Палладинымъ,
Въ удѣлъ Парнасскій держитъ путь наслѣдникъ-Фебъ.
Приводятъ бога въ шествіи торжественномъ
Сыны Гефеста; въ заросляхъ тропы торятъ, —
Торятъ гостепріимные немытный долъ.
Пришельца ублажаетъ и дарами чтитъ
Народъ тогдашній здѣшнихъ мѣстъ и Дельфъ, ихъ царь.
Сподобилъ вышнимъ Зевсъ — отецъ сыновній духъ:
Вступилъ четвертымъ Локсій въ святилище,
Пророкомъ Зевса: отсель вѣщаетъ сынъ.
Сынъ, прежде прочихъ, дань молитвословія!
Палладу нынѣ въ словѣ помяну, что стоитъ
Предъ храмомъ; корикійскихъ нимфъ семью, чей домъ
Въ утесѣ поломъ — птицамъ милъ, богамъ пріютъ.
Тамъ Бромій обитаетъ, — не забыла я;
Младой оттуда повелъ богъ на брань, когда
Пенѳея, словно зайца, затравить судилъ.

Пролог трагедии «Эвмениды».
Копия дочери поэта Лидии Вячеславовны Ивановой
с правкой Вячеслава Иванова

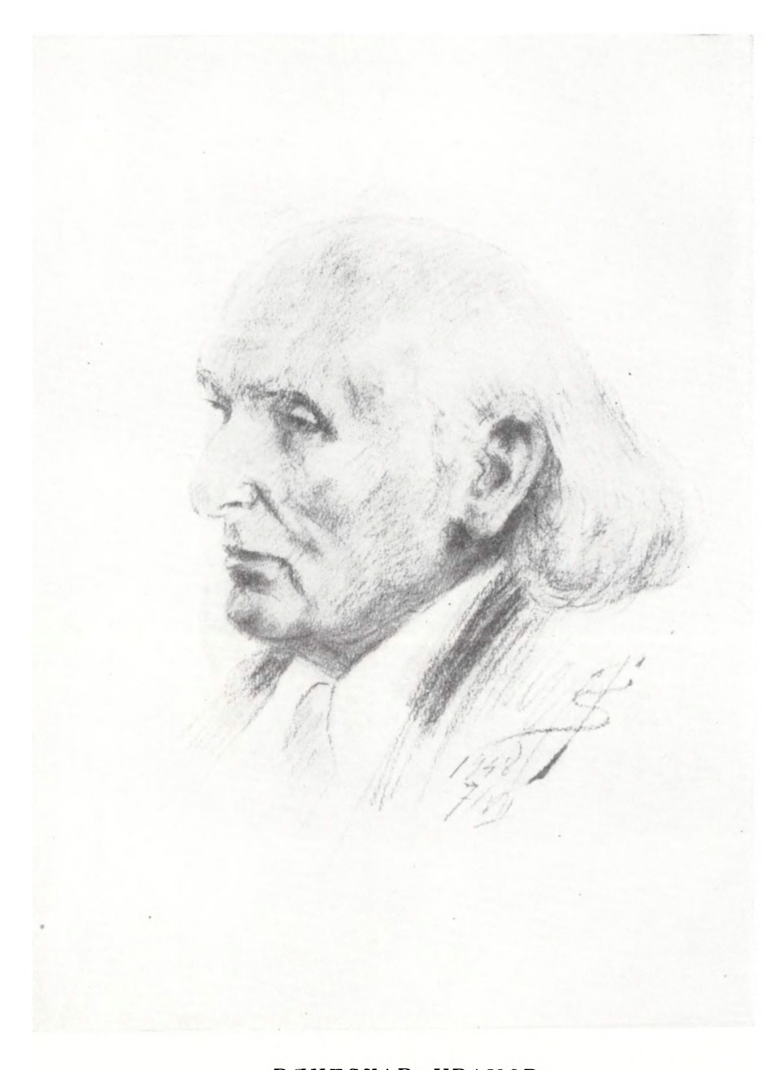


ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

Фото конца 1920-х годов

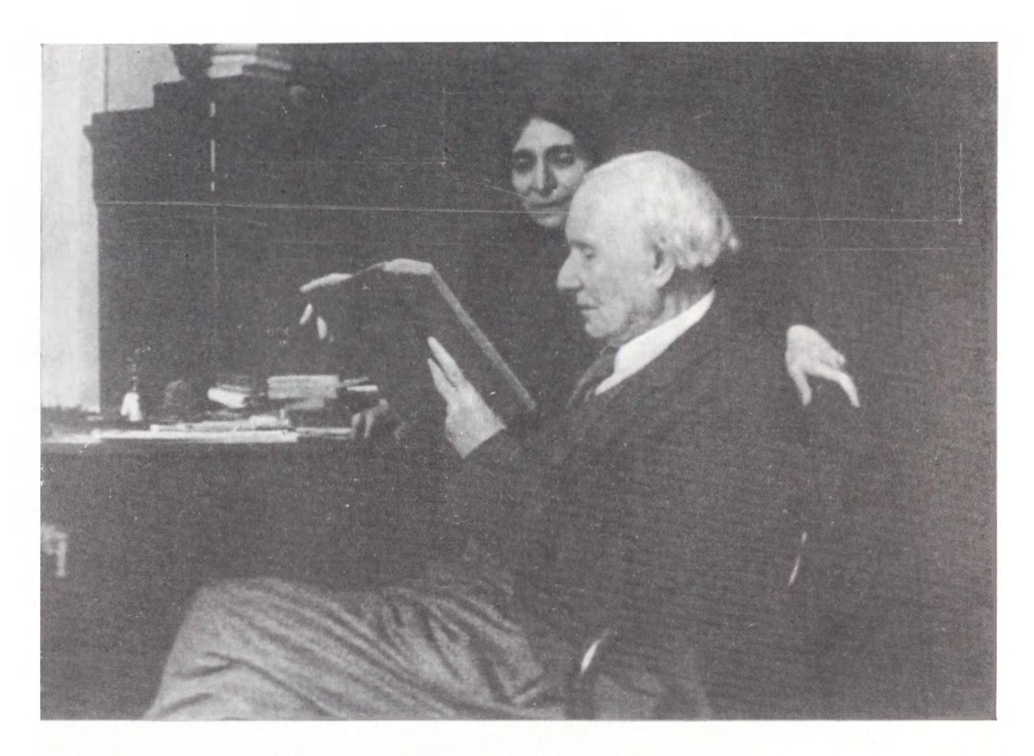
ЛИДИЯ ДМИТРИЕВНА ЗИНОВЬЕВА-АННИБАЛ, ВЕРА КОНСТАНТИНОВНА ШВАРСОЛОН (сидит), ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

Ок. 1905 г. Загорье (?)



ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

Рис. Татьяны Львовны Сухотиной-Толстой. 1948.
(Римский архив Вячеслава Иванова)



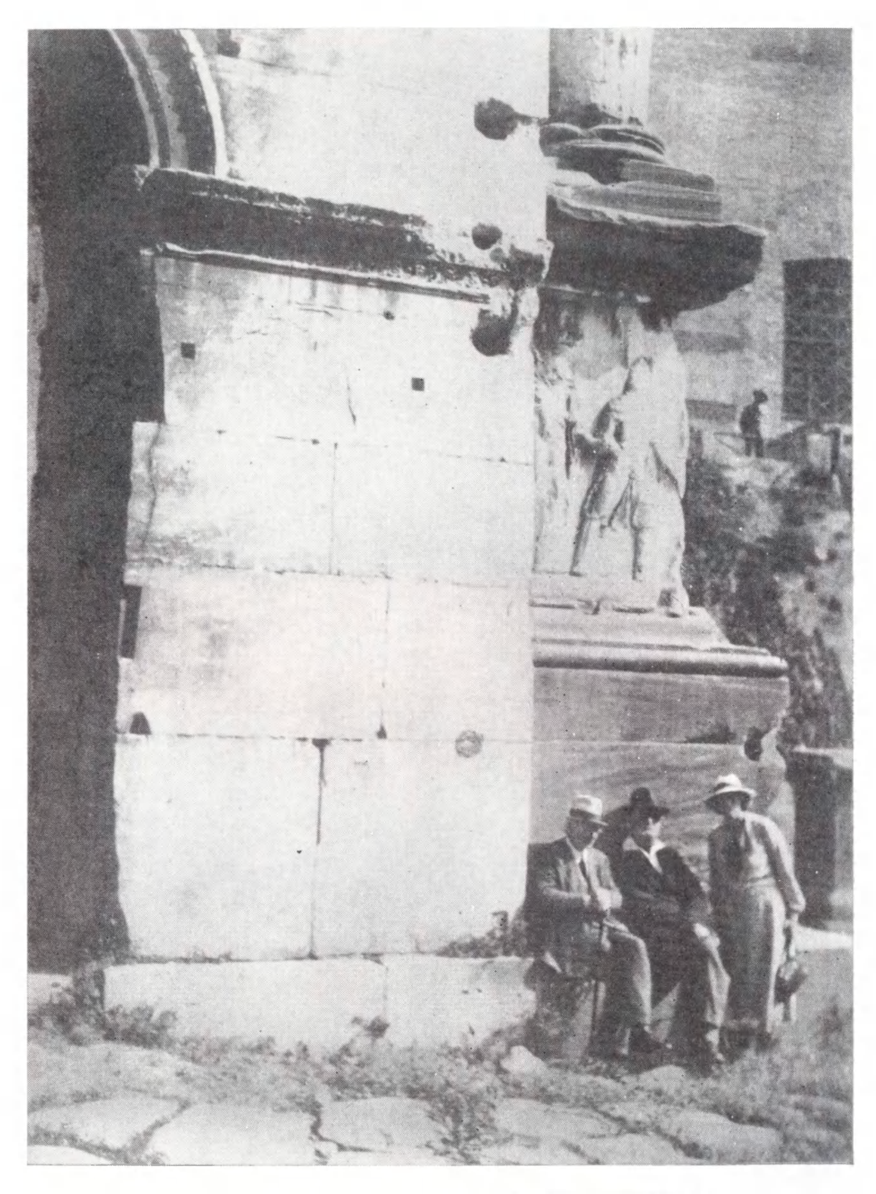
ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ, О. ДЕШАРТ,
друг семьи и издатель трудов Вячеслава Иванова

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ
Фото 1940-х годов

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ СРЕДИ УЧЕНИКОВ
Баку. Начало 1920-х годов

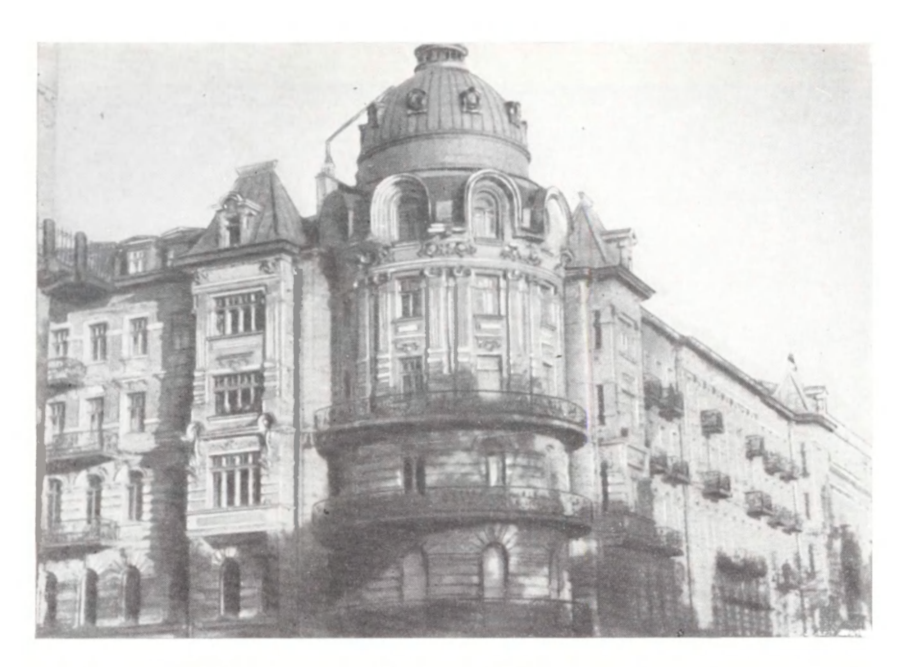
ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ И Ф. Ф. ЗЕЛИНСКИЙ

Коллегиум Борремео в Павии,
где жил и преподавал Вячеслав Иванов в 1926—1936 гг.



ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ С Ф. Ф. ЗЕЛИНСКИМ
И ЕГО ДОЧЕРЬЮ В. Ф. ЗЕЛИНСКОЙ

Римский форум, арка Септимия Севера, близ дома, где жил поэт, снесен при Муссолини. Фото 1930-х годов



Дом на Таврической ул. в Петербурге («Башня»), где проходили ивановские среды. Середина 1910-х гг.

Волков пер. в Москве на Красной Пресне. Здесь в одном из домов родился и жил в первые годы Вячеслав Иванов. Фото 1980-х годов

Хоръ —

вздыхаетъ.

Тѣнь Клитемнестры.

Кряхтишь, — но снова сонъ долитъ. Воспрянь! Скорѣй
За дѣло! Дѣло ж вѣдомо: ~~[illegible]~~ ловить, ~~травить~~ травить!..

Хоръ —

вздыхаетъ.

Тѣнь Клитемнестры.

Такъ Трудъ и Сонъ, два сильныхъ, заключивъ союзъ,
~~[illegible]~~
Змѣи неукротимой мощь осилили!

Хоръ —

дважды стонетъ, громко.

Лови, лови, лови, лови!.. тутъ!.. стой!..

Тѣнь Клитемнестры.

Все рыщешь, лаешь, плачешь и ловитвы духъ,
Заботой дня [illegible] въ грезѣ явленной.
[illegible] Томимой пусть усталость, [illegible]
Стряхни! Опомнись! Изжаль, [illegible]
Проснись, — и пусть пронзишься укоризнами:
Ихъ острiе знакомо сердцу мудрому.
Вскочи! Въ погоню! Дыши пожаромъ внутреннимъ,
Палящей жаркой грудью вслѣдъ бѣгущему!..
За травлю! Утомляй! Изнури его!..

Пробуждающійся Хоръ

Буди, толкай сосѣдку! Я тебя бужу.
Что спишь? Вставай же! Ну, встряхнись! Дремоту долой!
~~[illegible]~~
Поглядимъ, — что новаго зачина?

«Эвмениды».
Страница автографа Вячеслава Иванова

Дѣйствующія лица:

Хоръ Эринній, богинь-мстительницъ, принимающихъ, въ теченіе трагедіи, новое имя — Эвменидъ, или „Благосклонныхъ".

Орестъ

Аѳина.

Пиѳія, дельфійская пророчица.

Аполлонъ.

Гермій

Тѣнь Клитэмнестры.

Судьи аѳинскаго Ареопага и народъ аѳинскій съ Хоромъ Провожатыхъ

Подчеркнутое краснымъ
набирать петитомъ.

Подчеркнутое синимъ — прописными
Двойная синяя черта —
прописными крупными

Подчеркнутое чернымъ — курсивъ
в разбивку (разрядку)

«Эвмениды».
Действующие лица трагедии.
Автограф Вячеслава Иванова с указанием для наборщика

«Агамемнон».
Первая страница трагедии.
Автограф Вячеслава Иванова

Строфа II.

Боги, вы, в домовых царских хоромах
Царских стерегущие,
Родичей печальники,
К вам клич!
Смойте ветхих созданий
Злых кровь
Кровью последнею!
Старый Раздор,
Не роди ты новых чад!

А ты, живущий
В тайнике прекрасно-созданном,
Благоприятствуй;
Царь, воздвигнутого дома!
Дружный взор твой из тьмы
грозного свода зажги
Своим лучом возрадовавшей воли.

Антистрофа II

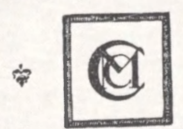
Майи сын, обещанный нам, Гермий, будь,
Ветра бег попутного
Ты склоняй предприятию!
Бог тайн,
Ты явишь сокрытое;
Бог тайн,
Ты скрываешь явное.
Глаза затмишь
Ты ночью и в светлый день.

[А ты, живущий
В тайнике прекрасно-созданном,
Благоприятствуй;
Царь, воздвигнутого дома!
Дружный взор твой из тьмы
грозного свода зажги
Своим лучом возрадовавшей воли.]

«Плакальщицы».
Страница рукописи.
Автограф Вячеслава Иванова

Москва 27 Августа 1926 года.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
М. и С. САБАШНИКОВЫ



Москва, Никитский б., 8; т. 3-34-40
Адрес для телегр: Москва-Миссаб.

Дорогой Вячеслав Иванович!

Сегодня передаю рукопись Орестеи Ольге Александровне Шор для представления в Академию Х. Н. Как это ни горько, но нужно так сделать. Надо считаться с действительностью и смотреть прямо на вещи. Нашему издательству не под силу выпустить сейчас Орестею „сразу", как Вы пишете; а между тем для сохранения Вашего приоритета это крайне важно. На древних классиков у нас конечно имеются и сейчас читатели, но круг их весьма ограничен, и они при том не располагают средствами на покупку книг. Между тем наше издательство, работая на заемные деньги, не может выпускать книги, которые расходятся медленно. Конечно Ваш перевод, можно сказать классический, постепенно разойдется и послужит к украшению каталога того издательства, которое будет иметь к счастью и честь его выпустить. Но нам, как Вы видите, это сейчас не доступно.

Письмо М. Сабашникова к Вячеславу Иванову
от 27 августа 1926 г.

Пишу Вам это, чтобы Вы знали, почему
мы не беремся сейчас сделать то, о чем
так давно мечтали...
Ваше намерение упомянуть в предисло-
вии о нашем издательстве меня очень тро-
нуло. Это мне к другим участникам изда-
тельства тем более дорого, что продолжение
„Памятников Мировой Литературы", хотя бы
со временем, остается нашей мечтой. Тогда
конечно Ваша Орестея, равно как и другие
Ваши переводы, займут свое место в
этом собрании. Ведь я понимаю Ваше
письмо так, что Вы сохраняете за нами
право издать Орестею, конечно со временем, т.к.
Академия Х. Н. от этого не пострадает.
Не правда ли? Подтверждение Вами этого
обстоятельства было бы мне тем более дорого,
что я хотел бы, чтобы издательство пере-
жило меня, как оно уже пережило других
своих основателей.
На прощание я перечел рукопись Орестеи.
В ней имеются описки и потому при пе-
чатании необходимо наблюдение авторитетного
лица, могущего разобраться и в стихо-
сложении и в греческом оригинале. Впрочем
описок очень немного. Нет также при-
мечаний и вступительных статей.
Ваше письмо ~~начато~~ имеет пометку
Roma Quattro Fontane! Когда то и когда ли?..
Нет не доведется попасть в эти прекрасные
места, нечего и думать... А Вы может быть
в Риме тоскуете по родным переулкам
и хотели бы встретиться с друзьями на „Четырех фонтанах" и где-нибудь
на „Собачьей Площадке"? Уж так устроен человек — и вдали от отчизны
нехорошо и привязанность к ней не удовлетворяет. Желаю Вам всего
лучшего, скорого выхода Орестеи, обязательно раньше Госиздата (на зло
у Вас всеединые). Будьте здоровы. Преданный и любящий Вас
М. Сабашников

Письмо М. Сабашникова к Вячеславу Иванову
от 27 августа 1926 г.